

● واکاوی چیستی «سیاق» / ۷
مجید شمس کلاهی

● نحو نص قرآنی؛ چیستی و چرایی / ۱۹
جواد آسه / سید محمود طیب حسینی

● انگیزش زیست اخلاقی براساس جاودانگی انسان در قرآن / ۳۵
علیرضا آل بویه

● بررسی نسبت مسئله همزیستی با غیرمسلمانان و آیات نهی از تولی ایشان / ۵۳
یحیی صباغچی / امید آهنچی

● نقش شناخت در ترجیح امیال متعالی انسان از دیدگاه قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه مصباح یزدی / ۶۹
علی رهید / اسمعیل سلطانی بیرامی

● مقایسه تفسیر شهید مطهری و علامه مصباح یزدی از آیه یازدهم سوره «رعد» درباره سنت تغییر سرنوشت جوامع / ۸۷
محمد نقیب زاده

قرآن شناخت

سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۲۹، پاییز و زمستان ۱۴۰۱



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این نشریه، به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۴۲۸ مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۲ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

محمود رجبی

سر دبیر

غلامعلی عزیزی کیا

مدیر اجرایی

سیدحسن حسینی امینی

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

Nashriyat.ir/SendArticle

شاپا الکترونیکی: ۰۲۹۸ - ۸۴۵۶

اعضای هیئت تحریریه

حمید آریان

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

امیررضا اشرفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی اکبر بابایی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

علی اوسط باقری

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدرضا جباری

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدباقر سعیدی روشن

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدکاظم شاکر

استاد دانشگاه علامه طباطبایی

فتح‌الله نجارزادگان

استاد دانشگاه تهران - پردیس قم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه و مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۵) / دورنگار ۳۳۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: <http://eshop.iki.ac.ir>

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

قرآن‌شناخت دوفصل‌نامه علمی - پژوهشی در زمینه قرآن‌پژوهی است. قلمرو مباحث این نشریه سه حوزه اصلی قرآن‌پژوهی را دربر می‌گیرد:

۱. علوم قرآن؛
۲. مبانی و روش تفسیر؛
۳. تفسیر و معارف قرآن کریم.

بسترسازی جهت طرح و بسط پژوهش‌های روزآمد و ایجاد فضای تبادل نظر در باب مباحث پیش‌گفته از اهداف اصلی مجله است.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۲۰۰۰ تومان، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۴۴۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۰۰۰۰۵۹۷۳۰۰۱۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط **WORD** با پسوند **Doc** از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

۷ / واکاوی چیستی «سیاق»

مجید شمس کلاهی

۱۹ / نحو نص قرآنی؛ چیستی و چرایی

کھ جواد آسه / سید محمود طیب حسینی

۳۵ / انگیزش زیست اخلاقی براساس جاودانگی انسان در قرآن

علیرضا آل بویه

۵۳ / بررسی نسبت مسئله همزیستی با غیرمسلمانان و آیات نهی از تولد ایشان

کھ یحیی صباغچی / امید آهنچی

۶۹ / نقش شناخت در ترجیح امیال متعالی انسان از دیدگاه قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه مصباح یزدی

کھ علی رهید / اسمعیل سلطانی بیرامی

۸۷ / مقایسه تفسیر شهید مطهری و علامه مصباح یزدی از آیه یازدهم سوره «رعد» ...


محمد نقیب زاده

۱۰۶ / Abstracts

واکوی چستی «سیاق»

مجید شمسی کلاهی / استادیار گروه علوم قرآن و تفسیر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

shams124000@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-4161-4776



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰

چکیده

آگاهی تفصیلی از چستی «سیاق» در تفسیر متن و در مقام سنجش اعتبار تفسیرهایی که مفسران متن با استناد به سیاق ارائه داده‌اند، ضرورتی آشکار است؛ اما آنچه با عنوان تعریف «سیاق» در حوزه دانش تفسیر متن ارائه شده از جهاتی محل نقد و نظر است. در این نوشتار به روش توصیفی - تحلیلی تعریف برخی محققان از «سیاق» ارائه و بررسی گردیده و چستی سیاق، به مثابه نوعی دلالت‌کننده متمایز از سایر دلالت‌کننده‌های لفظی روشن می‌شود. نتایج این بررسی نشان می‌دهد که «ساختار کلی کلمات یا جملات» که در اصطلاح دانش اصول، واجد وضع نوعی است، نمی‌تواند بیانگر چستی سیاق باشد، بلکه «سیاق» عبارت است از: «روابط دلالتگر فاقد وضع نوعی که متکلم میان اجزای دلالتگر کلامش ایجاد می‌کند». کارآمدی این تعریف در عرصه فهم و نقد استنادات مفسران به سیاق - برای نمونه، در استظهار متعلق تفکر در آیه ۴۴ سوره نحل - در پرتو طرح و نقد دیدگاه علامه طباطبائی و دفاع از صحت دیدگاه مشهور تطبیق و اثبات می‌شود.

کلیدواژه‌ها: سیاق، چستی سیاق، قراین کلام، قرینه پیوسته لفظی.

مقدمه

مطالعه تطبیقی و مقایسه میان تعریف‌های ارائه‌شده برای سیاق در منابع مهم علوم قرآنی، زمینه تضارب آراء در شناخت چستی «سیاق» را فراهم می‌آورد و نقاط قوت و ضعف دیدگاه‌ها در این زمینه را آشکار و راه رسیدن به شناختی هرچه پیراسته‌تر از نقایص در این عرصه را هموار می‌سازد. گرچه با پیمایش این راه به هیچ روی نمی‌توان مدعی شد که بحث درباره چستی سیاق به غایت رسیده است، بلکه این مسیر هرچه بیشتر سپری شود، افق‌های بیشتری از ابعاد مجهول چستی «سیاق» آشکار می‌گردد و دشواری این مسئله که قبل از مذاقه در آن سهل به نظر می‌رسد، بیشتر جلوه می‌کند.

۱. پیشینه بحث

بر محور موضوع «سیاق» تحقیقات متعددی انجام پذیرفته، اما تا جایی که جست‌وجو شد، در این تحقیقات «چستی سیاق» - چنان که در این نوشتار بررسی گردیده - بررسی نشده و برخی قیود که در این نوشتار در تعریف «سیاق» مدنظر قرار گرفته، بیان نشده است.

۲. بیان مسئله

در این مقاله «مسئله چستی سیاق» با طرح و نقد تعریف شهید سیدمحمدباقر صدر از «سیاق» و سه تعریف دیگر واکاوی و تلاش شده است تعریفی - حداقلامکان - فاقد اشکالات و ابهامات تعریف‌های مذکور ارائه شود؛ تعریفی که شاید بتوان گفت: ارائه‌دهنده ابعادی بدیع و ناگفته از چستی سیاق است. وجه‌گزینش تعاریف مذکور رواج و اعتبار منابعی است که این تعاریف را ارائه کرده‌اند.

برای فهم و تفسیر مراد متکلم از کلام، توجه به قراین کلام، روشی عقلایی در همه زبان‌هاست و آگاهی از گونه‌های متفاوت قرینه‌ها و نقش هریک در فهم و تفسیر کلام، از ضروریات فهم و تفسیر آن کلام به شمار می‌آید. در میان قراین، «سیاق» (که در اصطلاح دانش اصول فقه، قرینه‌ای لفظی محسوب می‌شود) از جایگاه خاصی برخوردار است. با نگاهی به کاربردهای متنوع سیاق در پژوهش‌های تفسیری، اهمیت و ضرورت شناخت چستی سیاق تصدیق می‌شود.

برای نمونه ر.ک: استفاده‌های متنوع از قرینه سیاق در تفسیر *المیزان*، علامه طباطبائی. در این تفسیر، بی‌مبالغه هزاران بار به قرینه سیاق استناد شده که این استنادات متنوع در بیش از بیست گونه استفاده تفسیری، قابل تبویب است. برخی از آنها عبارت است از:

۱. نفی برخی وجوه تفسیری (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۵)؛

۲. تشخیص مصداق معنا (همان، ج ۱، ص ۲۲۲)؛

۳. تشخیص مرجع ضمیر (همان، ص ۲۶۱)؛

۴. تشخیص حدود زمانی نزول آیه (همان، ص ۳۴۳)؛

۵. تشخیص نقش نحوی کلمه (همان، ص ۴۰۸)؛

۶. ترجیح برخی وجوه تفسیری بر سایر وجوه (همان، ج ۳، ص ۱۹۰)؛

۷. تشخیص تقدیر کلام (همان، ج ۴، ص ۵۶)؛

۸. سنجش اعتبار روایات اسباب النزول (همان، ص ۷۴).

ضرورت آگاهی تفصیلی از چستی سیاق در دو مقام، آشکارا خودنمایی می‌کند: یکی در مقام تفسیر متن که به کشف مراد متکلم از کلام می‌انجامد؛ و دیگری در مقام سنجش اعتبار تفسیرهایی که مفسران متن با استناد به سیاق آن ارائه داده‌اند. استقصای قراین دخیل در معنای متن، از جمله سیاق، از مراحل اساسی فرایند تفسیر متن است، و تا هنگامی که مفسر اشراف کافی بر چستی قرینه سیاق نداشته باشد، نخواهد توانست در مسیر یافتن مصادیق سیاق و استناد به آن، قدم‌های مطمئنی بردارد.

از دیگر سو، در مواضع فراوانی از متون تفسیری، ملاحظه می‌شود که مفسران دیدگاه تفسیری خویش را مستند به سیاق نموده‌اند. ارزیابی و اعتبارسنجی روشمند چنین آراء تفسیری مستند به سیاق نیز منوط به اشراف کافی بر چستی سیاق است.

۳. بررسی مفهوم «سیاق»

«سیاق» از ماده «س و ق» در اصل «سِوِاق» بوده که واو آن به سبب مکسور بودن سین، به یاء بدل گشته است. این کلمه مصدر فعل «سَاقَ سِوِاقاً» است (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۲۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل ماده «س و ق»).

«سَاقَ الدَّائِبَةَ» یعنی: چهارپایار را راند (سوق داد). می‌گویند: «سَاقَ نَفْسَهُ» یعنی: او نفسش را راند. و گفته می‌شود:

«هُوَ فِي السِّيَاقِ»؛ او در (حال) نَزَع، یعنی جان کندن است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ذیل ماده «س و ق»).

کاربرد دیگر کلمه «سیاق» در کتاب‌های لغت عبارت است از: مهریه زن (ازهری، ۱۴۲۱ق، ذیل ماده «س و ق»). سبب نامیدن مهریه به «سیاق» آن است که عرب‌ها غالباً شتران و گوسفندان را مهریه زنان خود قرار می‌دادند که هنگام پرداخت، آن چهارپایان را به سمت منزل همسر خویش روانه می‌کردند و سوق می‌دادند (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ذیل ماده «س و ق»).

با بررسی موارد کاربرد ماده «سوق» و کلمه «سیاق» به نظر می‌رسد معنای اصلی این ماده، راندن و تحریک و وادار کردن برای حرکت و سیر است.

۴. «سیاق» در اصطلاح مفسران

در میان مجموعه علوم که برای تفسیر قرآن کریم و مبانی و قواعد آن نیاز است، دانش «اصول» بیش از سایر علوم، مظان تعریف اصطلاحی «سیاق» است و شگفت اینکه به‌رغم کثرت چشمگیر استناد به قرینه سیاق در استظهارهای به‌عمل آمده از جانب فقهاء، اصولیان و مفسران در آیات و روایات و سایر متون، در اکثر قریب به اتفاق منابع و مراجع مشهور علوم مذکور، جای تعریف دقیق «سیاق» خالی است.

در این میان، شهید صدر به این مهم اهتمام ورزیده و «سیاق» را چنین تعریف کرده است:

نرید بالسیاق کل ما یکتف اللفظ الذی نرید فهمه من دوالِ أُخری، سواء کانت لفظیة کالکلمات التی تشکّل مع اللفظ الذی نرید فهمه کلاماً واحداً مترابطاً، أو حالیة کالظروف و الملابسات التی تحیط بالكلام، و تكون ذات دلالة فی الموضوع (صدر، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۲۳).

مراد ما از «سیاق» هر دالی از دیگر دلالت‌کننده‌هاست که لفظی که فهمش را اراده کرده‌ایم دربر گرفته است، خواه از جنس لفظ باشد (مانند کلماتی که با لفظ مدنظر، کلامی یکپارچه را تشکیل می‌دهد) یا دالی از جنس قرائن حالی است (مانند موقعیت‌ها و شرایطی که کلام را احاطه کرده و در موضوع سخن دارای دلالت است).

شهید صدر در این تعریف، تمام قراین پیوسته، اعم از لفظی و غیرلفظی را از مصادیق سیاق معرفی کرده است، و حال آنکه فقها، اصولیان و مفسران به‌طور متداول، سیاق را قرینه‌ای صرفاً لفظی می‌شناسند. از این رو این تعریف - درواقع - بیانگر اصطلاحی جدید برای «سیاق» است که با اصطلاح متعارف سیاق در دانش فقه و اصول و تفسیر، تفاوت دارد.

«سیاق» در اصطلاح مرسوم این علوم، برآمده از چینش الفاظ و جمله‌ها در کنار هم است و قرینه‌ای لفظی به شمار می‌آید؛ اما در این اصطلاح جدید، دو نوع لفظی و غیرلفظی برای سیاق قابل تشخیص است (ر.ک: حیدری، ۱۴۳۲ق، ص ۲۱۲).

این تعریف با چشم‌پوشی از قیودی که سبب شمول سیاق به قرائن غیرلفظی شده، اهم اوصاف ذاتی سیاق را بیان کرده است: نخست اینکه سیاق نوعی «دال» است. دوم آنکه این قرینه، ذوالقرینه را (یعنی لفظی که به مدد قرینه، درصدد فهم معنا و مراد آن هستیم) دربر گرفته است، به‌گونه‌ای که همراه آن، یک کلام مترابط و یکپارچه را شکل می‌دهد. این یعنی: سیاق «قرینه متصل» است.

تعبیر «من دوالِ أُخری» (از دیگر دلالت‌کننده‌ها) در عین اینکه اولاً، جنس سیاق را مشخص می‌کند که عنصری دلالتگر است و ثانیاً، بیان می‌کند که سیاق متمایز از سایر عناصر دلالتگر کلام است، اما تمایز آن از سایر دال‌ها را مشخص نمی‌کند.

در ادامه، درصدد کشف تمایز سیاق از سایر عناصر دلالتگر کلام، برخی تعریف‌های ارائه‌شده برای سیاق را بررسی می‌کنیم:

۱-۴. تعریف اول

برخی دانشوران در تعریف «سیاق» آورده‌اند:

سیاق نوعی ویژگی برای واژگان یا عبارت و یا یک سخن است که بر اثر همراه بودن آنها با کلمه‌ها و جمله‌های دیگر به‌وجود می‌آید (بابایی و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۱۲۰).

این تعریف سیاق را «نوعی ویژگی برای واژگان یا عبارات یا سخن» معرفی می‌کند و در پاسخ به این سؤال مقدّر

که مراد از سیاق کدام ویژگی کلام است و نسبت آن با سایر ویژگی‌ها چیست؟ می‌گویید: آن ویژگی که بر اثر همراه بودن واژگان، عبارات یا سخن با کلمه‌ها و جمله‌های دیگر به وجود می‌آید.

نقدی که بر این تعریف وارد به نظر می‌رسد آن است که «همراه بودن واژگان یا عبارات یا یک سخن با کلمه‌ها و جمله‌های دیگر» می‌تواند موجد ویژگی‌های متعددی برای واژگان یا عبارات و یا یک سخن در ناحیه آرایه‌های لفظی و معنوی کلام (مانند آهنگین و مسجع شدن کلام، واج‌آرایی، جناس، تضاد و...) باشد؛ اما در این میان، سیاق کدام ویژگی است؟

این سؤال مشخص می‌کند که آنچه در تعریف پیش گفته برای معرفی سیاق آمده، وافی به مقصود نیست، مگر آنکه اشاره دارد به اینکه سیاق - هرچه هست - محصول همراهی اجزای کلام است؛ اما در این باره که این محصول خود چیست، چیزی نمی‌گوید. بنابراین تعریف مزبور از این نظر، دچار نوعی ابهام و عدم وضوح است؛ زیرا به روشنی مشخص نکرده که ویژگی یادشده چیست. به دیگر سخن، تعبیر «نوعی ویژگی» نیاز به توضیح دارد و با توجه به این اشکال، تعریف مذکور شرط مانعیت را ندارد و امور دیگری را نیز که مد نظر تعریف کننده نیست نیز دربر می‌گیرد.

۲-۴. تعریف دوم

تعریفی دیگر «سیاق» را چنین معرفی کرده است:

سیاق ویژگی یک یا چند جمله است که از پیوستگی و انسجام ساختاری و وحدت یا ارتباط محتوایی و موضوعی به دست می‌آید (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۱).

این تعریف مشابه تعریف قبل، ذهن جوای شناخت سیاق را با این پرسش مواجه می‌کند: پیوستگی و انسجام ساختاری و وحدت یا ارتباط محتوایی و موضوعی یک یا چند جمله، ویژگی‌های متعدد و متنوعی به آن یک یا چند جمله می‌بخشد؛ مانند شیوایی و بلاغت و زودفهم بودن، روان‌نواز بودن و امثال آن؛ اما سیاق کدام یک از این ویژگی‌های گفته و ناگفته است؟

این تعریف از پاسخ به این پرسش، ساکت است و تنها می‌گوید که سیاق ویژگی‌ای حاصل انسجام است، اما از بیان چِستی این ویژگی لب فرو بسته است. تنها سخن معتنا به این تعریف درباره سیاق، سخن از منشأ سیاق است و آن اینکه منشأ سیاق پیوستگی و انسجام ساختاری و وحدت یا ارتباط محتوایی و موضوعی است.

۳-۴. تعریف سوم

تعریف دیگری «سیاق» را چنین معرفی می‌کند:

سیاق ساختاری کلی است که بر مجموعه‌ای از کلمات، جملات و یا آیات، سایه می‌افکند و بر معانی آنها اثر می‌گذارد (رجبی، ۱۳۹۶، ص ۸۶).

توصیفی که در پی این تعریف برای سیاق کلمه‌ها ارائه شده، چنین است:

سیاق کلمه‌ها شکل‌های گوناگونی دارد؛ مانند مبتدا و خبر، فعل و فاعل، فعل و نایب فاعل، فعل و مفعول، و معطوف و معطوف علیه (همان، ص ۹۴).

از این توصیف به دست می‌آید که مراد از «ساختار کلی» - دست کم - در سیاق کلمات، هیأت‌های ترکیبی کلمات است که در اصطلاح دانش اصول، وضع نوعی دارند. مرحوم مظفر در توضیح «هیأت» که وضع نوعی دارد، آورده است:

ثم الهيئة الموضوعية لمعنى تارة تكون في المفردات؛ كهيئات المشتقات التي تقدمت الإشارة إليها، وأخرى في المركبات؛ كالهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر لإفادة حمل شيء على شيء و كهيئة تقديم ما حقه التأخير لإفادة الاختصاص (مظفر، ۱۳۸۰، ص ۳۹).

هیأت وضع شده برای یک معنا، گاه در مفردات است؛ مانند هیأت مشتقات که بدان اشاره شد، و گاه در مرکبات است؛ مانند هیأت ترکیبی بین مبتدا و خبر برای دلالت بر حمل یک شیء بر شیء دیگر و مانند هیأت مقدم داشتن آنچه جایگاه اصلی آن متأخر است برای دلالت بر اختصاص. تعریف مزبور از دو جهت محل تأمل است:

نخست اینکه اگر سیاق را همان هیأت ترکیبی کلمات بدانیم که وضع نوعی دارند، قهراً باید در مرحله نخست فرایند تفسیر متن، به شناسایی آن پردازیم و این با قرینه بودن سیاق ناسازگار است. توضیح آنکه در فرایند تفسیر متن، مرحله تشخیص معانی وضعی - اعم از وضع نوعی و وضع شخصی - متقدم بر مرحله تشخیص قرائن است. در این فرایند، مرحله نخست مرحله شناسایی آن دسته معانی است که الفاظ با صرف نظر از هر قرینه‌ای بر آن معانی دلالت می‌کنند و «موضوع له» لفظ و «ذوالقرینه» خوانده می‌شوند. مرحله بعد مرحله شناسایی قرائن است و قبل از تشخیص و استقصای معانی وضعی، منطقیاً نوبت به شناسایی قرائن نمی‌رسد. حال اگر سیاق دارای وضع و معنای وضعی باشد، باید قبل از شناخت قرائن شناسایی شود و این بدان معناست که سیاق از زمره قرائن نیست، و حال آنکه سیاق، مسلماً از قرائن است.

دوم آنکه سیاق را قرینه‌ای صرفاً ساختاری معرفی می‌کند و این بدان معناست که سیاق با معانی مواد هیأت‌های لفظی، نامربوط است، درحالی که کم نیستند مجموعه‌هایی از کلمات یا جملات که واجد ساختار کلی واحد و در عین حال، سیاق‌های متفاوت هستند. خاستگاه تفاوت سیاق در چنین مواردی منطقیاً نمی‌تواند چیزی جز تفاوت مواد آنها باشد.

برای نمونه، اگر در عبارت «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (دخان: ۴۹) که به قرینه سیاق، بر استهزا و سخریه دلالت دارد (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۳۵)، مواد کلمات تغییر کند و گفته شود: «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الدَّيْلُ الْحَقِيرُ» دلالت عبارت مذکور بر استهزا، منتفی خواهد شد، در حالی که ساختار کلمات و جملات هیچ تغییری نکرده است.

ممکن است گفته شود: «پیش فرض این اشکال دوم عدم شمول ساختار نسبت به بررسی مواد هیأت‌های لفظی است، در حالی که ساختار در لغت می‌تواند شامل چگونگی ساختمان ماده کلمه نیز باشد و اختصاصی به هیأت حاکم بر جمله ندارد.

پس این ادعا که ساختار دو جمله «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» و «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الدَّيْلُ الْحَقِيرُ» هیچ تفاوتی ندارد، با توجه به تفاوت مواد به کار رفته در این دو، ادعایی صحیح به نظر نمی‌رسد.

پاسخ آن است که اگرچه «ساختار» واژه‌ای است که می‌توان از آن، مواد کلمات را هم افزون بر ساختار ترکیبی آنها اراده کرد، اما در نقد تعریف مزبور، مراد ارائه‌دهنده این تعریف برای سیاق از واژه «ساختار»، به قرینه مصادیقی که از آن ارائه نموده، صرفاً چگونگی ترکیب است و نه مواد کلمات. چنان‌که در متن بیان شد، توصیفی که در پی این تعریف برای سیاق کلمه‌ها ارائه شده، چنین است:

سیاق کلمه‌ها شکل‌های گوناگون دارد؛ مانند مبتدا و خبر، فعل و فاعل، فعل و نائب فاعل، فعل و مفعول و معطوف و معطوف علیه (همان، ص ۹۴).

از این توصیف به وضوح درمی‌یابیم که در تعریف ارائه شده برای «سیاق»، از واژه «ساختار» صرفاً هیأت ترکیبی الفاظ با چشم‌پوشی از مواد آنها اراده شده است. بر این اساس، در متن این نوشتار نیز در بخش مشاراً الیه، از «ساختار» همین معنا اراده شده است.

با تأملاتی که در تعریف‌های پیش‌گفته صورت گرفت، روشن می‌شود که برای نیل به افقی روشن‌تر در شناخت چستی «سیاق» لازم است در این پرسش اندیشه شود: حال که می‌دانیم «سیاق» گونه‌ای «دال لفظی» متمایز از سایر دوال است، وجه تمایز آن با سایر دوال لفظی چیست؟

برای شناخت تمایز سیاق با سایر عناصر دلالت‌گر لفظی در کلام، در تقسیمات و اقسام دلالت و سپس در اقسام دلالت لفظی تأمل می‌کنیم:

۵. اقسام دلالت

در آثار منطقی برای «دلالت»، اعم از آنکه دال لفظ باشد یا غیر لفظ، سه قسم معرفی شده است:

۵-۱. دلالت عقلی

در این نوع دلالت، وجود خارجی دال و مدلول ملازمه ذاتی دارند؛ مانند ملازمه میان مؤثر و اثر آن. چنین ملازمه‌ای تنها بین علت و معلول و یا بین دو معلول یک علت واحد موجود است؛ مانند دلالت صدا بر وجود شخص یا شیئی که صدا را تولید کرده است.

۵-۲. دلالت طبیعی

در این گونه دلالت، ملازمه میان دو شیء، مقتضای طبع انسان است؛ مانند دلالت خمیازه بر خواب‌آلودگی. در ملازمه طبیعی برخلاف ملازمه عقلی که استثنا ندارد، تقارن میان لازم و ملزوم گاهی استثنا می‌پذیرد.

۵-۳. دلالت وضعی

در این دلالت، ملازمه میان دو شیء از وضع و قرارداد نشئت می‌گیرد؛ قرارداد بر اینکه وجود یکی دلیل بر وجود دیگری باشد؛ مانند دلالت علامت «ورود ممنوع» در رانندگی بر مفهوم آن.

چون «دال» در هریک از اقسام سه‌گانه مزبور، ممکن است لفظ یا غیر لفظ باشد، در این تقسیم برای دلالت لفظی، سه قسم تصویر می‌شود که عبارتند از: دلالت لفظی عقلی، دلالت لفظی طبعی، و دلالت لفظی وضعی (ر.ک: جرجانی، بی تا، ص ۵).

با این مقدمات می‌گوییم: می‌دانیم که «سیاق» گونه‌ای دال لفظی است؛ اما سؤال تأمل‌انگیز این است که این دال لفظی از کدام یک از سه قسم عقلی، طبعی و وضعی است؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است ملازمه میان «سیاق» به مثابه «دال» و معنای سیاق یعنی «مدلول» آن را بررسی نماییم. اینجاست که سؤال اصلی این مقاله که «چیستی سیاق» است، به دو سؤال تفکیک می‌شود: یکی «چیستی سیاق» به معنای چیستی دال سیاقی، و دیگری «چیستی سیاق» به معنای چیستی معنایی که مدلول سیاق است.

۶. «دال سیاقی» و مدلول سیاق

تعریف «سیاق» وقتی به نصاب قبول نزدیک می‌شود که ویژگی این نوع خاص از دوال لفظی، هم از حیث «دال» بودنش و هم از حیث «مدلول» آن تبیین گردد. ملاحظه شد که ویژگی سیاق که گونه‌ای دال لفظی است، نسبت به سایر دال‌های لفظی آن است که دلالتش بر مدلول خود، از مقوله دلالت وضعی نیست. کلمات یا جملات تشکیل‌دهنده کلامی که واجد قرینه سیاق است، به مثابه یک کل، متشکل از اجزای دلالتگر هستند که هریک از این دال‌ها به‌طور مستقل بر مدلول وضعی خود دلالت می‌کند و غیر از این اجزای لفظی، لفظ دیگری وجود ندارد که مقوم سیاق باشد. این بدان معناست که لفظ دارای قرینه سیاق، هم ذوالقرینه است و هم قوام‌بخش قرینه سیاق. ویژگی سیاق از حیث دلالت آن است که همواره بر این دلالت عنصر دلالتگر است؛ یعنی همواره قائم به غیر و وابسته است و نمی‌تواند مستقل از ذوالسیاق (لفظ دارای قرینه سیاق) تحقق یابد و دلالتی داشته باشد. نتیجه قهری ترکیبی و چند عنصری بودن سیاق به مثابه نوعی دال، آن است که مدلول سیاق هرگز نمی‌تواند معنایی مستقل و اسمی باشد، بلکه سیاق به منزله دال، همواره بر معنایی نسبی و حرفی دلالت دارد. معنا و مدلول سیاق، همواره بر این روابط چند معناست و بر ایند چند معنا هرگز نمی‌تواند هیچ‌یک از آنها باشد، بلکه برآمده از آنها و در عین حال، غیر از یک‌یک آنهاست. معنا و مدلول سیاق معنایی ربطی و نامستقل است.

بر اساس توضیحاتی که گذشت، سیاق به مثابه قرینه‌ای دال (دلالت‌کننده)، عبارت است از: «روابط دلالتگر فاقد وضع که متکلم میان اجزای دلالتگر کلامش ایجاد می‌کند».

ممکن است در مقام نقد تعریف پیشنهادی گفته شود: به فرض پذیرش ربطی و غیرمستقل بودن سیاق، چرا باید چنین معنایی لزوماً فاقد وضع باشد؟ حال آن که مثلاً فعل ربطی «است» با وجود غیرمستقل بودن، برای دلالت بر رابطه میان دو کلمه «زید» و «عادل» در جمله «زید عادل است» وضع شده است؛ همچنین در اصول فقه درباره معنای حرفی گفته‌اند: کیفیت وضع در آنها از نوع وضع عام و موضوع له خاص است.

پاسخ آن است که فرض معنای وضعی داشتن سیاق، با قرینه بودن سیاق ناسازگار است. قرینه فاقد ذوالقرینه صورتی بی‌مصدق است. امکان ندارد قرینه‌ای داشته باشیم که ذوالقرینه نداشته باشد. اساساً قرینه یعنی: دالی که

قرین دالی دیگر است تا دلالت جدیدی پدید آید. پس هنگامی که تنها یک لفظ یا هیأت ترکیبی واجد معنای وضعی را به تنهایی لحاظ می‌کنیم ممکن نیست چنین دالی به تنهایی و در حالی که پای دال دیگری در میان نیست، سیاق (که نوعی قرینه است) باشد. به تعبیر دیگر، اساساً پیش فرض وجود قرینه سیاق وجود دوال متعدد است. پس هنگامی که تنها یک دال را مستقلاً تصور می‌کنیم، ممکن نیست چنین دالی قرینه سیاق باشد.

همچنین ممکن است گفته شود: «تکرار وصف دلالتگر در این تعریف بر ابهام آن افزوده و این پرسش را پدید آورده که آیا مقصود از این دو، یک مفهوم است، یا آنکه از نوع مشترک لفظی است؟» پاسخ آن است که چون هم اجزای کلام و هم روابط میان اجزای کلام بر دو قسم است (اجزا و روابطی که «دال» هستند و مدلولی دارند، و اجزا و روابطی که «دال» نیستند و مدلولی ندارند)، بدین‌روی وصف «دلالتگر» (مقابل فارسی دال) قید احترازی از اجزا و روابطی است که دال نیستند و جنبه دلالتگری ندارند.

۷. بررسی موردی چستی سیاق در آیه ۴۴ سوره نحل

در این قسمت متعلق تفکر در آیه ۴۴ سوره نحل را با تکیه بر قرینه سیاق، بررسی می‌کنیم. آیات شریفه «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لِاتَّعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۳ و ۴۴) به دو غایت برای فروفرستادن قرآن کریم بر پیامبر اکرم ﷺ تصریح کرده‌اند:

نخست آنکه پیامبر اکرم ﷺ آنچه را برای [هدایت] انسان‌ها بر ایشان نازل شده است، برای آنان «تبیین» کند.

دیگر آنکه ایشان (یعنی عموم آدمیان که مخاطبان قرآن کریم هستند) «تفکر» کنند.

اما این آیه به اینکه مخاطبان قرآن موظفند در چه چیز بیندیشند، تصریح نکرده و متعلق تفکر را در ظاهر، مقید به امری نموده و مطلق نهاده است. بیشتر مفسران - تا جایی که جست‌وجو شد - متعلق تفکر در این آیه را خود قرآن کریم دانسته‌اند (از جمله، ر.ک: ذیل آیه ۴۴ سوره نحل در تفاسیر سمرقندی، ۱۴۱۳ق؛ سوره‌آبادی، ۱۳۸۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق؛ خازن، ۱۴۱۵ق؛ شبر، ۱۴۰۷ق؛ حقی برسوی، بی‌تا؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق؛ سیدقطب، ۱۴۲۵ق).

در وجه این استظهار، به نظر می‌رسد: شروع شدن این آیه با «بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ» (عبارتی که جایگاه طبیعی آن پایان آیه ۴۳ است، اما با قرار گرفتن آن در صدر آیه ۴۴) قهراً گونه‌ای تأکید غیرقابل اغماض بر موضوع «کتاب‌های آسمانی» را به ذهن متبادر می‌سازد و بلافاصله سخن گفتن از انزال قرآن نشان می‌دهد که موضوع اصلی آیه ۴۴ مصداقی تازه فرود آمده از کتاب‌های آسمانی (یعنی قرآن کریم) است. بر این اساس، ظهور آیه در آن است که متعلق تفکر در جمله پایانی آن (وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) خود قرآن کریم و مراد از آن چنین است:

«وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» «فی الذِّكْرِ»؛ و ما این ذکر [قرآن] را بر تو نازل کردیم، تا برای مردم آنچه را به‌سوی آنان نازل شده است تبیین نمایی و تا آنان [در این ذکر] تفکر کنند.

به عقیده علامه طباطبائی پیامد نادرستی که بر این استظهار از آیه ۴۴ سوره مبارکه نحل مترتب است گسست

این آیه از سیاق آیه قبل «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۳) و آیات پیش تر است. متن اشکال علامه بدین قرار است:

انقطاع الآية بسياقها عن سياق الآية السابقة عليها: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ» و الآيات المتقدمة عليها (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۶۱).

تقریر این اشکال براساس استظهار علامه از آیه ۴۴ سوره نحل و نیز مجموع نقدهای ایشان بر استظهار رایج از آیه مذکور چنین است: چون آیه ۴۳ و آیات پیش تر درباره رسولان الهی سخن می گویند، اما نگاه رایج موضوع سخن در این آیه را، به ویژه در جمله پایانی آن «وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» موضوعی دیگر (قرآن کریم) قلمداد می کند، پیامد این استظهار گسست آیه ۴۴ از سیاق آیه قبل «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۳) و آیات پیش تر از آن است.

۸. بررسی نقد علامه طباطبائی بر نظر رایج درباره متعلق تفکر در آیه ۴۴ سوره نحل

بنا بر نظر علامه، تنها با این فرض که متعلق تفکر در جمله پایانی آیه ۴۴ سوره نحل «وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» شخص پیامبر اکرم ﷺ باشد رشته سیاق میان این آیه و آیات پیشین پیوسته می ماند. اما به نظر می رسد که اگر متعلق تفکر در این آیه را طبق نظر عموم مفسران، «قرآن کریم» بدانیم، باز هم رابطه و پیوستگی معنایی این آیه با آیات پیشین که نشانگر پیوستگی سیاقی این آیات است، مختل نخواهد گشت؛ زیرا بر این اساس نیز این آیات حول محور «شئون پیامبران» سخن می گویند و همین موضوع است که میان این آیات پیوستگی معنایی ایجاد می کند.

جمله «وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» نیز بر این اساس که متعلق تفکر، خود قرآن کریم باشد در ربطی آشکار با شأن پیامبری نبی خاتم ﷺ است؛ زیرا این جمله تحریض بر تفکر در قرآنی است که محکم ترین برهان بر پیامبری خاتم الانبیاء ﷺ به شمار می آید؛ قرآنی که مهم ترین هدف از فراخوان تفکر در آن، دریافت از جانب خدا بودن آن و حقایق آورنده آن است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲)؛ آیا در قرآن نمی اندیشند؟ و اگر از نزد غیر خدا بود قطعاً در آن اختلاف بسیار می یافتند.

ملاحظه می شود که علامه طباطبائی پیوستگی حاصل از موضوع محوری «رسولان الهی» را به مثابه سیاق در این آیات معرفی می کند و بر پایه این تلقی از سیاق، استظهار رایج از آیه ۴۴ سوره نحل را که در آن، متعلق تفکر «قرآن کریم» در نظر گرفته می شود، مخدوش می داند؛ زیرا از منظر ایشان این تلقی که متعلق تفکر در این آیه، «قرآن کریم» است، با پیوند موضوعی جملات در این آیات که همان پیوستگی سیاقی (یعنی سیاق این آیات) است، منافات دارد.

همچنین ملاحظه می شود که نقد این نظر و تأیید استظهار رایج از آیه مذکور در خصوص متعلق تفکر در آن، با توجیه حفظ پیوستگی موضوعی جملات این آیات با فرض تعلق تفکر به قرآن کریم صورت می پذیرد. سیاق در آیه ۴۳ و ۴۴ سوره مبارکه نحل، به طور مصداقی، عبارت است از: رابطه‌ای که پدیدآورنده این آیات میان جملات

تشکیل دهنده این آیات با محور سخن قرار دادن موضوع «رسولان الهی» پدید آورده و همین رابطه است که متعلق تفکر در آیه ۴۴ را مشخص می‌کند و به تعبیر دیگر، معنابخش به این آیه از حیث متعلق، تفکر در آن است. در پایان متذکر می‌گردد که اگر در مقام عملیة التفسیر، تعریف‌های مورد نقد را دستمایه تشخیص و نقد آنچه علامه طباطبائی به منزله سیاق در آیات ۴۳ و ۴۴ سوره مبارکه نحل مورد اشاره قرار می‌دهد قرار دهیم، درخواستیم یافت که شناسایی و تشخیص مصداقی سیاق توسط تعریف‌های مذکور، عملاً ممکن نیست.

نتیجه‌گیری

۱. «سیاق» قرینه پیوسته به کلام و نوعی دال لفظی است.
۲. ملازمه میان «سیاق» به‌مثابه گونه‌ای «دال» و معنایی که مدلول این دال است، ملازمه وضعی و طبعی نیست، بلکه ملازمه عقلی است.
۳. سؤال از «چِستی سیاق» به دو سؤال تفکیک می‌شود: یکی چِستی سیاق به‌معنای «چِستی دال سیاقی»؛ و دیگری چِستی سیاق به‌معنای «چِستی معنایی که مدلول این دال خاص است».
۴. دال سیاقی همواره مرکب از چند عنصر دلالتگر و همواره وابسته است و مستقل از ذوالسیاق (لفظ دارای قرینه سیاق) تحقق نمی‌یابد و دلالتی ندارد، بلکه لفظ دارای قرینه سیاق، هم ذوالقرینه است و هم از جمله عناصر قوام‌بخش قرینه سیاق است.
۵. معنا و مدلول سیاق همواره برابند روابط چند معناست و برابند چند معنا هیچ‌یک از آنها نیست، بلکه برآمده از آنها و در عین حال، غیر از یک‌یک آنهاست. معنا و مدلول سیاق معنایی ربطی و نامستقل، یعنی «معنایی حرفی» است. معنا و مدلول سیاق، «معنایی اسمی» نیست.
۶. سیاق به‌منزله گونه‌ای دال (دلالت‌کننده) عبارت است از: روابط دلالتگر عناصر دلالتگر کلام که این روابط فاقد وضع هستند و متکلم این روابط فاقد وضع را میان اجزای دلالتگر کلامش ایجاد می‌کند. بر این اساس، قرینه سیاق در هر کلام، خاص همان کلام است، گرچه ممکن است با عناوینی عام از آن یاد شود؛ مانند «سیاق مدح» و «سیاق توبیخ».
۷. متعلق تفکر در آیه ۴۴ سوره نحل به دلالت سیاق آیات ۴۳ و ۴۴ در این سوره قابل تشخیص است.
۸. بیشتر مفسران متعلق تفکر در آیه ۴۴ سوره نحل را خود قرآن کریم دانسته‌اند.
۹. علامه طباطبائی این تلقی را که متعلق تفکر در آیه ۴۴ سوره نحل «قرآن کریم» است، با پیوستگی سیاقی این آیه و آیات قبل از آن در تنافی می‌بیند.
۱۰. محور سخن در آیه ۴۴ سوره نحل و آیات قبل از آن «رسولان الهی» است و به‌مدد همین موضوع واحد، پیوستگی سیاقی آیات مذکور، محفوظ است و بر این اساس، دیدگاه مشهور درباره متعلق تفکر در آیه ۴۴ سوره نحل تأیید می‌شود.


منابع

- الوسی، محمودبن عبدالله، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية فی غریب الحدیث والأثر*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ازهری، محمدبن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بابایی، علی اکبر و دیگران، ۱۳۸۸، *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جرجانی، علی بن محمد، بی تا، *کبری در منطق*، اصفهان، کتابفروشی دانشوران.
- حقی بروسوی، اسماعیل، بی تا، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دارالفکر.
- حیدری، کمال، ۱۴۳۲ق، *شرح الحلقة الاولى*، قم، دار الفرائد.
- خازن، علی بن محمد، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۳، *هرمنوتیک و منطق فهم دین*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- رجبی، محمود، ۱۳۹۶، *روش تفسیر قرآن*، چ هشتم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- زرکشی، محمدبن بهادر، ۱۴۱۰ق، *البرهان فی علوم القرآن*، لبنان، دار المعرفه.
- زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمدبن احمد، ۱۴۱۳ق، *بحر العلوم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، ۱۳۸۰، *تفسیر سورآبادی*، تهران، فرهنگ نشر نو.
- سیدقطب، ۱۴۲۵ق، *فی ظلال القرآن*، چ سی و پنجم، بیروت، دار الشروق.
- شیر، عبدالله، ۱۴۰۷ق، *الجواهر الثمین فی تفسیر کتاب المبین*، کویت، شرکه مکتبه الالفین.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۲۵ق، *دروس فی علم الأصول*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، چ دوم، قم، هجرت.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۰، *اصول الفقه*، قم، حوزه علمیه.

نحو نص قرآنی؛ چیستی و جرایب

کوه جواد آسه / دکترای علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور تهران

javadaseh01@gmail.com

 orcid.org/0000-0003-0324-795X

tayebh@rihu.ac.ir

سیدمحمد طیب حسینی / استاد گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۸

چکیده

نحو قرآنی به نحو «تعلیمی»، «علمی»، و «نصی»؛ و نحو رایج و معروف به نحو «علمی»، «تعلیمی» و «تعلیمی - علمی» تقسیم می‌شود. تاکنون درباره نقش نحو رایج (نحو تعلیمی - علمی) در تفسیر قرآن، پژوهش‌هایی انجام شده است. اما «نحو نص قرآنی» دارای ویژگی‌ها و نیز تفاوت‌هایی با علم نحو (نحو تعلیمی - علمی) است و به نقش آن در تفسیر قرآن کمتر توجه شده است. این مقاله با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی، ویژگی‌های نحو نص قرآنی و تفاوت‌های آن با نحو تعلیمی - علمی را بررسی می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که نحو نص قرآنی در مقایسه با نحو تعلیمی - علمی، معنامحور بوده و قواعد آن متکی به قرآن و مؤید به نظم و نثر عربی است و در تفسیر قرآن از آن استفاده می‌گردد. در این نحو، اختلافات مفسران، مکاتب نحوی و نحوبان در توجیه اعرابی آیات بر پایه قواعد نحوی موجود در آیات با لحاظ معنا و تفسیر آیات، تحلیل و حل و فصل می‌شود.

کلیدواژه‌ها: نحو قرآنی، نحو تعلیمی - علمی، نحو نص قرآنی، تفسیر قرآن.

مقدمه

زبان‌شناسان غربی (دوسوسور، بلومفید و چامسکی) تا نیمه نخست قرن بیستم، بزرگ‌ترین واحد زبان را جمله می‌دانستند (العبد، ۲۰۰۷، ص ۳۴-۳۵؛ وداعی، ۲۰۱۳، ج ۱، ص ۳۴۱؛ هوش، ۲۰۱۶، ص ۵۸؛ صبیحی، ۲۰۰۸، ص ۶۹). اما از نیمه دوم قرن بیستم، به سبب عدم کفایت جمله در انتقال و فهم معنا میان مخاطب و مخاطب بزرگ‌ترین واحد زبان را «نص» قرار دادند. همان‌گونه که جمله دارای قواعدی است و به آن، «نحو جمله» اطلاق می‌شود، برای نص نیز قواعدی بیان شده و به آن «نحو نص» می‌گویند. به علمی که به این قواعد می‌پردازد، «لسانیات نص» (زبان‌شناسی متن‌بنیاد) یا علم «لغة النص» یا «نحو النص» گفته می‌شود (عمران، ۲۰۱۳، ج ۱، ص ۳۸۴).

یکی از قواعد نص به‌دست دادن معیار برای تشخیص نص از غیر نص است. یکی از علمای زبان‌شناسی متن‌بنیاد درباره کیفیت تشخیص نص از غیر نص، هفت معیار ذکر کرده است (دی بوجراند، ۱۹۹۸، ص ۱۰۳-۱۰۵). «تماسک نصی» یا ترابط عناصر داخل متنی که یکی از مهم‌ترین آن معیارهاست، یعنی: ارتباط بین یک عنصر از نص با عنصر دیگری از آن. تماسک نصی به «ترابط دلالی» (انسجام) و «ترابط شکلی» (اتساق) تقسیم شده است (الوداعی، ۲۰۱۳، ج ۱، ص ۳۴۲).

مؤلف کتاب *النحو القرآنی فی ضوء لسانیات النص* برای نخستین‌بار از نحو نص قرآنی در پرتو زبان‌شناسی متن‌بنیاد سخن گفته است (محمود اسماعیل، ۲۰۱۲، ص ۱۱۰-۱۴۱). وی نحو نص قرآنی را بر زبان‌شناسی متن‌بنیاد تطبیق داده و بر این باور است که:

اولاً، زبان‌شناسی متن‌بنیاد در نحو نص قرآنی بیان و جلوه‌گر شده است.

ثانیاً، هدف و روند اولیه نحو عربی، نحو نص قرآنی بوده، اما از آن منحرف شده و در مسیر نحو تعلیمی قرار گرفته است.

ثالثاً، از قواعد و اصول نحو نص قرآنی متأثر از زبان‌شناسی متن‌بنیاد سخن گفته است (همان).

این دیدگاه درباره نحو نص قرآنی نقد شده (ر.ک: آسه و دیگران، ۱۴۰۰) و در پیشینه به آن اشاره می‌شود.

از سوی دیگر در مقدمه تفاسیر و کتاب‌های روش تفسیر قرآن و مبنای و قواعد تفسیر، از دانش نحو به‌مثابه یکی از علوم نقش‌آفرین در تفسیر قرآن یاد می‌شود و در سال‌های اخیر درباره چگونگی نقش‌آفرینی دانش نحو در تفسیر قرآن، پژوهش‌های ویژه‌ای نیز انجام شده است (برای نمونه، ر.ک فلاحی‌قمی، ۱۳۸۹؛ آسه، ۱۳۹۲؛ طاهری‌نیا، ۱۳۹۳).

نگارندگان این مقاله بر این باورند که نحو نص قرآنی به سبب ویژگی‌های خاص خود و تفاوت‌های آن با علم نحو (نحو علمی - تعلیمی)، در تفسیر قرآن نقش‌آفرینی خاص خود را دارد. از این‌رو پرسش از نقش نحو نص قرآنی

در تفسیر قرآن بجد مجال طرح و بحث و بررسی می‌یابد. در این باره دو پرسش اساسی مطرح می‌گردد که این پژوهش با استفاده از روش «تحلیلی - توصیفی» در صدد پاسخ به آنهاست:

۱. نحو نص قرآنی چیست و چه ویژگی‌هایی دارد و تفاوت‌های آن با نحو تعلیمی - علمی در چیست؟
۲. چرا باید از نحو نص قرآنی در ارتباط با تفسیر بحث کرد؟

۱. پیشینه بحث

کتاب *النحو القرآنی فی ضوء لسانیات النص*، تألیف محمود اسماعیل (۲۰۱۲) نخستین اثری است که از اصطلاح «نحو نص قرآنی» سخن گفته است. این اصطلاح از اصطلاح «نحو نص» زبان‌شناسان غربی وام گرفته شده است. اشکال عمده این اثر آن است که:

اولاً، نحو را به «نحو قرآنی» و «نحو غیر قرآنی» تقسیم کرده و آن دو را در مقابل هم قرار داده است. ثانیاً، ارتباط یا اختلاف دیدگاه اتخاذ شده درباره نحو نص قرآنی با تفسیر قرآن - به‌ویژه تفسیر بیانی - را بیان نکرده است (برای آگاهی بیشتر از اشکالات این برداشت، ر.ک: آسه و دیگران، ۱۴۰۰). به نظر می‌رسد از نحو نص قرآنی قرائت دیگری می‌توان داشت که این اشکالات را نداشته باشد که در این مقاله به آن خواهیم پرداخت. تاکنون درباره نحو نص قرآنی براساس قرائت جدید، پژوهشی انجام نشده است. از این رو انجام این پژوهش ضرورت دارد.

۲. مفهوم‌شناسی

در این مقاله از اصطلاحات «اصول نحو»، «توجیه اعرابی» و «نص» استفاده شده است. بدین‌روی لازم است در آغاز هریک معلوم شود:

۱-۲. اصول نحو

یکی از نحو‌پژوهان «اصول نحو» را چنین تعریف کرده است: «علم یبحث فیہ عن أدلة النحو الإجمالیة من حیث أدلتہ و کیفیتة الإستدلال بها و حال المُستدلِّ» (سیوطی، ۲۰۰۷، ص ۷۲-۷۳). مراد وی از «ادله نحو» سماع (که شامل کلام خدا، کلام پیامبر و کلام عرب می‌شود)، اجماع، قیاس و استصحاب است.

مراد از «الاجمالیة» این است که در علم اصول نحو، تنها از ادله نحو بحث می‌شود و از ادله قواعد نحوی به شکل تفصیلی سخن گفته نمی‌شود. برای نمونه، در این علم از قاعده «جایز بودن عطف بر ضمیر مجرور بدون اعاده جار» سخن به میان نمی‌آید. بنابراین علم «اصول نحو» علمی است که در آن از ادله نحو در جهت دلیل بودن در این علم بدون پرداختن به ادله قواعد نحوی به صورت تفصیلی و نیز از چگونگی استدلال در صورت تعارض بین ادله و از شرایط و صفات مستنبط مسائل ادله یاد شده بحث می‌شود.

این علم متأثر از علم «اصول فقه» است (شنوقه، ۲۰۰۸، ص ۱۱-۲۱؛ علوش، ۱۹۸۱، ص ۱۵۰-۱۵۱) و از نظر مبادی و تطبیقات، تاریخی به قدمت تاریخ دانش نحو دارد؛ زیرا قبول، رد، ترجیح، تضعیف، قیاس و مانند آن به اصولی برمی‌گردد که گرچه مکتوب نبوده، اما نزد نحویان معلوم بوده است (صالح السامرائی، ۲۰۰۷، ص ۱۴۳؛ زاهد، ۱۹۸۷، ص ۱۱۱-۱۱۲).

علم مزبور نحویان را از خطا در قاعده‌مندسازی قواعد نحوی مصون می‌دارد. بنابراین هر نحوی براساس اصول و ضوابطی که در علم اصول نحو صورت می‌پذیرد، به استنباط قواعد نحوی اقدام می‌کند (خطیب، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۳۶) و آن را در قالب نحو علمی ارائه می‌دهد.

برخی از نحوپژوهان از چهار دلیل نحو، فقط «سمع» را دلیل نحو می‌دانند (ناصر الخالدی، ۲۰۱۶، ص ۳۷۱-۳۸۲)، و همین دیدگاه صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

۲-۲. توجیه اعرابی

«توجیه» مصدر «وَجَّهَ» در لغت، به معنای «قرار دادن چیزی بر جهت واحد است (انیس و همکاران، ۱۴۱۲ق، ص ۱۰۱۵). از این معنا این نکته را می‌توان استفاده کرد که «توجیه» هنگامی صورت می‌گیرد که یک شیء یا امر یا کلام دارای وجوه متعدد باشد و یک وجه از آن وجوه تعیین و مشخص شود (صبره، ۲۰۰۶، ص ۲۰).

با توجه به معنای لغوی «توجیه» و معنای اصطلاحی «اعراب»، «توجیه اعرابی» یک آیه، یعنی: تعیین و اختیار وجه اعرابی یک کلمه یا یک جمله از وجوه اعرابی گوناگون آن، یا یک معنای نحوی از معانی متفاوت نحوی یک کلمه (برای نمونه، حروف معانی) در یک آیه از سوی نحویان، مفسران و اعراب‌شناسان (مُعرَبان). توجیه اعرابی می‌تواند در سه مقام صورت پذیرد:

یک مقام آن مربوط به استنباط قواعد نحوی از سوی نحویان در کتاب‌های نحوی تعلیمی - علمی است.

مقام دیگر از سوی اعراب‌شناسان در کتاب‌های اعراب القرآن است.

مقام سوم از سوی مفسران براساس نحو نص قرآنی در فرایند تفسیر آیات است.

مراد از «توجیه اعرابی» در این مقاله، توجیه اعرابی آیه در هر سه مقام است.

۲-۳. نص

به جملات متوالی، به شرط آنکه بین جملات و عناصر تشکیل‌دهنده آنها ارتباطی وجود داشته باشد (اعم از شکلی و دلالی) «نص» اطلاق می‌شود (خطابی، ۲۰۰۶، ص ۱۳). مراد از «نص» در این مقاله، نص در مقابل ظاهر نیست.

۳. علم نحو و گرایش‌های مطرح در آن

مطابق مطالعات جدیدی که مبتنی بر دانش زبان‌شناسی بر روی نحو عربی صورت گرفته، از سه گونه یا سه گرایش در نحو یا از علم نحو با سه کارکرد سخن گفته می‌شود که در ذیل، به اجمال آنها را برمی‌شماریم:

۱-۳. نحو علمی

همان گونه که در بخش مفاهیم بیان شد، در علم اصول نحو از ادله نحو بحث می‌شود. در «نحو علمی» به صورت تطبیقی و عملی نشان داده می‌شود که چگونه مکاتب نحوی و نحویان با استفاده از ادله نحو به استخراج، استنباط، تحلیل و تعلیل قواعد نحوی اقدام می‌کنند. این نحو به تنهایی برای آموزش قواعد نحو مناسب نیست. برای نمونه، کتاب *الانصاف فی مسائل الخلاف* (الانباری، ۱۴۲۷ق) از جمله کتاب‌هایی است که با رویکرد نحو علمی نوشته شده است. در این کتاب، ابن‌الانباری به اختلافات نحوی دو مکتب نحوی بصره و کوفه اشاره کرده و با استفاده از استدلال نحوی به داوری در اختلافات نحوی میان این دو مکتب پرداخته است.

۲-۳. نحو تعلیمی

از نحو علمی تغذیه می‌کند و قواعد نحوی در آن به منظور آموزش و با لحاظ سطح فراگیر در سطوح گوناگون ارائه می‌شود. یک سطح از ارائه نحو تعلیمی آن است که در آموزش قواعد نحوی، از ارائه استدلال نحوی درباره آنها و بیان مسائل اختلافی نحوی پرهیز می‌شود (راجحی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۲؛ ابن موسی، ۲۰۱۱، ص ۵۳؛ آمینه، ۲۰۲۰، ص ۱۶۷-۱۶۸؛ حاج صالح، ۲۰۱۲، ج ۲، ص ۱۴). برای نمونه، کتاب‌های *صمدیه*، *هدایه* و *نمودج* موجود در مجموعه *جامع المقدمات* (جمعی از علما، ۱۳۷۲) که از کتاب‌های اولیه آموزش نحو است، «نحو تعلیمی» شمرده می‌شود.

۳-۳. نحو تعلیمی - علمی

در آن افراد متخصص نحوی با بهره‌گیری از استدلال نحوی و براساس مبانی اصول نحوی خود، به اثبات یا نفی قواعد نحوی و دفاع از دیدگاه نحوی خود و آموزش قواعد نحوی و رد دیدگاه نحوی مکاتب نحوی و نحویان می‌پردازند (راجحی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۲؛ ابن موسی، ۲۰۱۱، ص ۵۳؛ آمینه، ۲۰۲۰، ص ۱۶۷؛ حاج صالح، ۲۰۱۲، ج ۲، ص ۱۳، با اضافات).

بر این اساس «نحو تعلیمی - علمی» برخلاف نحو علمی، دارای قابلیت آموزشی است. برای نمونه کتاب *شرح التسهیل* (عبدالله بن مالک، ۲۰۰۱) که متن و شرح آن از ابن مالک (م ۶۷۲ق) است، و شرح *الرضی علی الکافیة* (استرابادی، ۱۳۹۵ق) که متن آن را ابن حاجب (م ۴۴۶ق) و شرح آن را رضی (م ۸۸۸ق) نگاشته، براساس «نحو تعلیمی - علمی» نوشته شده است؛ یعنی ابن مالک و رضی در این دو کتاب، قواعد نحوی را با استدلال نحوی بیان و از دیدگاه نحوی خود دفاع و دیدگاه نحوی مکاتب نحوی و نحویان را نقد و بررسی کرده‌اند.

۴. نحو قرآنی و گونه‌های آن بر حسب کارکرد

«نحو قرآنی» نحوی است که در آن از قواعد نحوی به کار رفته در قرآن بحث می‌شود. نحو قرآنی بر حسب کارکردش نیز بر سه گونه «تعلیمی»، «علمی» و «نصی» است:

۴-۱. نحو تعلیمی قرآنی

در آن از قواعد و شواهد قرآنی برای آموزش قواعد نحوی استفاده می‌شود. برای نمونه می‌توان به کتاب *النحو القرآنی؛ قواعد و شواهد* (احمد ظفر، ۱۹۹۸) اشاره کرد. در این کتاب از قواعد نحوی به کار رفته در قرآن از حیث تعلیم قواعد نحوی به فراگیران بحث شده است (همان، ص ۱).

۴-۲. نحو علمی قرآنی

از شیوه قواعد نحوی به کار رفته در قرآن براساس شواهد قرآنی به صورت موضوعی و به شکل تطبیقی و نیز از دیدگاه نحویان و نحویان مفسر و مفسران درباره آنها بحث می‌کند. کتاب‌های *دراسات لاسلوب القرآن الکریم* (عضیمه، بی‌تا)؛ *دروس فی النحو القرآنی؛ آیات المجدیة أئموذجا* (جبوری، ۲۰۱۶)؛ و «ما فی القرآن الکریم» (زیدان، ۲۰۲۰) را می‌توان نمونه‌هایی از «نحو علمی قرآنی» دانست.

۴-۳. نحو نص قرآنی

از نحو علمی قرآنی تغذیه می‌کند و در آن از روش استفاده از قواعد نحوی در تفسیر قرآن به شکل نظری و کاربردی بحث می‌شود. برای نمونه کتاب *معنی اللیب عن کتب الاعراب* (ابن هشام انصاری، ۱۴۲۱ق) را می‌توان کتابی کاربردی در زمینه نحو نص قرآنی دانست. اما تاکنون درباره نحو نص قرآنی از حیث نظری پژوهش مستقلی انجام نشده است.

۵. ویژگی‌ها و تفاوت‌های نحو نص قرآنی با نحو تعلیمی - علمی

«نحو نص قرآنی» در مقایسه با «نحو تعلیمی - علمی» از ویژگی‌هایی برخوردار است و با آن تفاوت دارد. این ویژگی‌ها و تفاوت‌ها عبارتند از:

۵-۱. عامل اصلی پیدایش و تدوین علم نحو

پیش از نزول قرآن قواعد نحوی به صورت شفاهی از سوی مردم عرب (اهل زبان) استعمال می‌شد و ضرورتی برای تدوین و قاعده‌مندسازی آن وجود نداشت (عثمان، ۲۰۱۲، ص ۱۰۹؛ حدیثی، ۱۹۷۴، ص ۷). اما پس از نزول قرآن تدوین قواعد نحوی ضرورت یافت؛ زیرا از یک سو بروز خطا و شیوع اشتباه کلامی بین عام و خاص در به‌کارگیری زبان عربی فصیح (زبان قرآن و زبان رسمی مورد استفاده اعراب) از نظر لغوی، صرفی، نحوی و اعرابی و دلالتی، خطری برای نص قرآن تلقی شد. از دیگر سو پیوستن غیرعرب‌زبانان به عرب‌زبانان و نیاز به آموزش زبان عربی فصیح (زبان قرآن) برای قرائت و فهم و تفسیر قرآن ضرورت تدوین قواعد نحوی را ایجاب کرد (غازی زاهد، ۲۰۱۰، ص ۱۷-۱۸ و ۲۰-۲۱ و ۲۶؛ روای، ۲۰۰۳، ص ۵۷؛ طنطاوی، بی‌تا، ص ۳۴؛ یاقوت، ۱۹۹۴، ص ۹۰؛ خزعلی، ۱۳۸۷، ص ۱۸-۱۹؛ حدیثی، ۱۹۷۴، ص ۷-۱۲۹).

از این رو *ابوالاسود دثلی* (م ۶۹ق) به امر و راهنمایی حضرت علی علیه السلام در این زمینه اقدام کرد (حاج صالح، ۲۰۱۲، ج ۲، ص ۱۵؛ رفیده، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۴۴-۴۶؛ سلیمان یاقوت، ۲۰۱۵، ص ۱۶-۱۸ و ۲۲؛ سالم مکرّم، ۱۹۹۳، ص ۲۹-۳۱). نخستین اقدام *ابوالاسود* در این باره اعراب‌گذاری قرآن با نقطه (نقطه الاعراب) گزارش شده است (غازی زاهد، ۲۰۱۰، ص ۳۱). پرسشی که در خصوص این اقدام *ابوالاسود* مطرح می‌شود این است که چرا او نخست به اعراب‌گذاری قرآن با نقطه روی آورد؟

پاسخ این است که نزول قرآن به زبان عربی، این زبان را به زبان دین جدید (اسلام) تبدیل ساخت و قرائت و فهم و تفسیر صحیح قرآن نزد مسلمانان از اهمیت بسیاری برخوردار گشت (غازی زاهد، ۲۰۱۰، ص ۲۶ و ۵۳؛ *ابوالمکارم*، ۲۰۰۶، ص ۹۱؛ ناصح الخالدی، ۲۰۱۶، ص ۲۰۷-۲۰۸). بر این اساس پس از توحید مصاحف، دو اقدام دیگر، یعنی اعراب‌گذاری از سوی *ابوالاسود* و نقطه‌گذاری قرآن از طرف یکی از شاگردان او به نام *نصر بن عاصم* در این زمینه انجام شد (غازی زاهد، ۲۰۱۰، ص ۲۶-۲۷؛ خزعلی، ۱۳۸۷، ص ۲۸ و ۳۰-۳۱).

با این دو اقدام اولاً، از تحریف و تصحیف قرآن جلوگیری شد. ثانیاً، مقدمه لازم را برای استخراج قواعد نحوی با محوریت زبان قرآن (نحو نص قرآنی) به منظور آموزش علم نحو در جهت قرائت، فهم و تفسیر صحیح قرآن آماده ساخت (غازی زاهد، ۲۰۱۰، ص ۱۸ و ۲۹-۳۱ و ۳۵-۳۶ و ۵۴؛ سالم مکرّم، ۱۹۹۳، ص ۵۳؛ عبیدی، ۱۹۸۹، ص ۴۹-۵۰؛ خاطر، ۲۰۰۹، ص ۶۹-۷۰).

اما با وجود قواعد نحوی موجود در قرآن و قرائات (نحو نص قرآنی) برای تدوین قواعد نحوی، مدار بحث نحوی از قرآن و قرائات به کلام عرب تعمیم داده شد. برای این تعمیم، می‌توان ادله گوناگونی بیان کرد. یکی از آنها این است که *ابن ابی اسحاق* و *ابوعمر بن العلاء* همانند *ابوالاسود* و شاگردان او از قرآء، با قرائت‌های گوناگون و بالطبع وجوه اعرابی و تفسیرهای متفاوت از آیات مواجه بودند. حتی از این دو قاری قرائت‌هایی برخلاف قرآء دیگر از برخی آیات روایت شده و هر کدام در دفاع از قرائت خود، از کلام عرب و تأویل و توجیه اعرابی و نحوی استفاده کرده‌اند.

این اختلافات در قرائات بین قرآء و دفاع هریک از آنان از قرائت خود، حاکی از آن است که تا عصر *ابن ابی اسحاق* و *ابوعمر* بر سر قواعد نحوی اتفاق نظری صورت نگرفت. ایجاد این اجماع و کشف نظام نحوی قرآن (نحو نص قرآنی) برای ارائه توجیه اعرابی و نحوی بر صحت قرائات و تفسیر نحوی دلالتی آیات بر اساس قواعد کلی، نیازمند استخراج و استنباط قواعد نحوی از کلام عرب بود.

اما روش *ابن ابی اسحاق* و *ابوعمر بن العلاء* در این باره متفاوت است. آنچه برای *ابوعمر بن العلاء* در استخراج قواعد نحوی مبنا و اصل است، قرآن و قرائات است. اما استفاده او از کلام عرب (نحو و اسالیب آن) برای دفاع از قرآن و قرائات بر اساس قواعد کلی و معناست.

دیگر آنکه وی به تبویب اولیه و تقسیمات ابتدایی نحو پرداخت. ولی ابن ابی اسحاق در استخراج قواعد نحوی علاوه بر آوردن شاهد از کلام عرب، به قرآن و قرائات نیز احتجاج می‌کند و درصدد تطبیق قواعد کلی بر قرائات و غیر آن است (السید، بی تا، ص ۷۸۶۴؛ بلاشیر، ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۴۳؛ حاج صالح، ۲۰۱۲، ج ۲، ص ۱۴؛ ابوالمکارم، ۱۹۷۱، ج ۱، ص ۹۰-۹۱؛ سامرائی، ۱۹۸۱، ص ۴۹؛ زاهد، ۱۹۸۷، ص ۱۱۱-۱۱۲).

پس از ابن ابی اسحاق و ابوعمر، خلیل بن احمد فراهیدی (م ۱۷۵ق) از برجسته‌ترین شاگردان ابوعمر، روش استادش را در کشف نظام نحوی قرآن (نحو نص قرآنی) در پیش گرفت. خلیل نیز برای کشف نظام قرآنی همانند استادش، به سماع کلام عرب روی آورد، با این تفاوت که وی با فکر ریاضی‌گونه‌اش اولاً، به مفهوم‌سازی و مفهوم‌شناسی ابواب نحوی پرداخت. ثانیاً، با اصل قرار دادن قواعد به کاررفته در قرآن و قرائات (نحو نص قرآنی) و تأیید آن قواعد با کلام عرب براساس سماع و قیاس و تأویل صحیح، نظام لغوی عربی را بنیان نهاد.

نتیجه آنکه نحویان نخستین برای فهم و تفسیر قرآن از قواعد نحوی موجود در قرآن (نحو نص قرآنی) استفاده می‌کردند. اما بروز اختلاف در قواعد نحوی موجود در قرآن میان نحویان نخستین و دفاع آنان از قواعد نحوی مورد استدلال خود در قرآن، نحویانی مانند ابن ابی اسحاق، ابوعمر و خلیل را بر آن داشت تا برای تأیید قواعد نحوی موجود در قرآن (نحو نص قرآنی) به استخراج و استنباط قواعد نحوی براساس کلام عرب روی آورند و علم نحو را در کنار نحو نص قرآنی به وجود آورند. بنابراین نحو نص قرآنی را می‌توان عامل و پایه و مایه اصلی تدوین علم نحو دانست و اساساً علم نحو برای تأیید قواعد نحوی استفاده شده در قرآن (نحو نص قرآنی) پدید آمد.

۲-۵. نحو تفسیر محور

«نحو نص قرآنی» نحوی تفسیر محور است و در مقام تفسیر قرآن از آن استفاده می‌شود. اما «نحو تعلیمی - علمی» نحوی آموزش محور است و در مقام آموزش علم نحو از آن استفاده می‌گردد. برای نمونه، زمخشری و بیضاوی در توجیه اعرابی حرف «لام» در آیه «وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» (ضحی: ۵) با این استدلال که چون فعل مضارع «يُعْطِيكَ» پس از لام، مؤکد به نون تأکید نشده، آن را لام قَسَمَ ندانسته‌اند، بلکه لام ابتدا گرفته‌اند. چون لام ابتدا بر جمله اسمیه درمی‌آید، ضمیر «أنت» را به‌مثابه مبتدا در تقدیر گرفته (لأنّ سوف يعطيك) و آیه را براساس همین توجیه اعرابی، معنا و تفسیر کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۶۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۱۹). اما برخی دیگر از مفسران لام در کلمه «لَسَوْفَ» را لام قسم دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۶۳-۷۶۴؛ بنت الشاطی، بی تا، ج ۱، ص ۴۰-۴۱).

درباره توجیه اعرابی لام در آیه پیش گفته، این پرسش مطرح است که چرا زمخشری و بیضاوی آن را لام ابتدا و برخی دیگر آن را لام قَسَم دانسته‌اند؟ به نظر می‌رسد این اختلاف در توجیه اعرابی، از یک نظر به این برمی‌گردد که در تعیین قاعده نحوی در آیه‌ای که تفسیر می‌شود اولاً، به قرآن به‌مثابه یکی از بی‌نظیرترین و فصیح‌ترین و

مطمئن‌ترین منبع استنباط قواعد نحوی توجه نشده، و ثانیاً، به معنا و تفسیر آیه قبل از تعیین قاعده نحوی توجه نگردیده است.

به نظر می‌رسد مفسرانی که در آیه محل بحث، لام را لام ابتدا دانسته‌اند، به معنا و تفسیر آیه توجه نکرده‌اند؛ زیرا قبل از آنکه به معنا و تفسیر آیه اشاره کنند از قاعده نحوی سخن گفته‌اند و پس از تطبیق قاعده نحوی (براساس نحو تعلیمی - علمی) بر آیه، از معنا و تفسیر آیه سخن به میان آورده‌اند (ر.ک: بنت الشاطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰-۴۱). در *الکتاب سیبویه* (م ۱۸۰ق)، *المقتضب مبرّد* (م ۲۸۵ق) و *الاصول فی النحو ابن السراج* (م ۳۱۶ق) از قَسَم و جواب قَسَم سخن گفته شده، اما از قاعده این دو صورت از جواب قَسَم که در دو آیه «لِإِلَهِ اللَّهِ تُخْشَرُونَ» (آل عمران: ۱۵۸) و در آیه «وَأَسْوَفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» (ضحی: ۵) به کار رفته و متعلق فعل قَسَم و کلمه «سوف» بین لام و فعل قَسَم فاصله شده و فعل قَسَم مؤکد به نون نشده، سخنی به میان نیامده است.

ثمانینی (م ۴۴۲ق) اولین نحوی است که به قاعده صورت اول و آیه اول اشاره کرده است (ثمانینی، ۲۰۰۳، ص ۷۰۴). اما ابن مالک (م ۶۷۲ق) اولین نحوی است که از هر دو قاعده و دو آیه‌ای که این دو قاعده در آنها آمده سخن گفته است (ابن مالک، ۲۰۰۱، ج ۳، ص ۷۵). از این رو زمخشری در کتاب *المفصل فی صنعة الاعراب* و نحویان قبل از او در باب قَسَم، به این دو قاعده و دو آیه یاد شده اشاره نکرده‌اند.

نتیجه آنکه مبنای نحوی زمخشری در توجیه اعرابی لام در این آیه متأثر از نحو علمی - تعلیمی است. اما مبانی نحوی مفسرانی که لام در آیه مورد اشاره را لام قَسَم گرفته‌اند، متأثر از نحو نص قرآنی است.

۳-۵. نحو معنامحور

نحو نص قرآنی، نحوی است معنامحور و قواعد این نحو در مقام تفسیر آیات، مشخص می‌گردد. از این رو قواعد نحو نص قرآنی را فقط باید در مقام تفسیر به کار بست. در نحو نص قرآنی معنا و تفسیر آیه، ملاک و معیار در تعیین قاعده نحوی به کار رفته در آیه است (ر.ک: ابن هشام، ۲۰۰۷، ص ۴۹۱-۵۰۶).

اما در نحو تعلیمی - علمی ملاک و معیار در تعیین قاعده نحوی در آیه، عامل و معمول است (یاقوت، ۱۹۹۴، ص ۹۱-۹۲). از این رو در تفسیر قرآن نمی‌توان به این نحو اکتفا کرد.

برای نمونه، سیبویه از خلیل درباره جواب «إِذَا»ی شرطیه در آیه «وَوَسَّيْنَا لِلَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ» (زمر: ۷۳) پرسید. خلیل در پاسخ گفت: «إن العرب قد تترك في مثل هذا الخبر الجواب في كلامهم، لعلم المخبر لأى شيء وضع هذا الكلام» (سیبویه، ۲۰۰۹، ج ۳، ص ۱۱۹-۱۲۰)؛ یعنی عرب در چنین بیانی گاهی به سبب علم مخاطب به هر آنچه کلام بر آن بنیان نهاده می‌شود، جواب را در این کلام نمی‌آورد.

چنان که ملاحظه می‌شود، پرسش سیبویه درباره قواعد ادوات شرط، از جمله «إِذَا»ی شرطیه نیست؛ بلکه از چیستی جواب «إِذَا»ی شرطیه در آیه پرسش شده است. براساس قواعد نحو علمی - تعلیمی، هریک از ادوات شرط

علاوه بر فعل شرط، نیازمند جواب و جزا هستند. از این رو اگر جمله شرطیه‌ای بدون جواب باشد نحویان برای آن جواب تدارک می‌بینند.

نحویان در نحو علمی - تعلیمی بر پایه این مبنا، چند گونه مواجهه با این آیه و امثال آن در جهت تعیین جواب «ذا»ی شرطیه از خود بروز داده‌اند:

برخی از نحویان به سبب شباهت آیه محل بحث با آیه «وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُوهَا فَنُفِثَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا» (زمر: ۷۱) که عبارت «فَنُفِثَتْ أَبْوَابُهَا» در آن بدون واو آمده، «واو» اول در آیه ۷۳ را زاید دانسته‌اند (انباری، ۲۰۰۶، ج ۲، ص ۳۷۴).

برخی دیگر «واو» اول را عاطفه و جواب شرط را محذوف گرفته‌اند، به تقدیر «فَاذُوا وَنِعْمُوا» (همان، ص ۳۷۶). تعدادی دیگر «واو» اول را عاطفه و «واو» دوم را زاید در نظر گرفته‌اند (ابن‌مالک، ۲۰۰۱، ج ۳، ص ۲۱۲؛ سیوطی، ۱۹۹۸، ج ۳، ص ۱۶۱).

عده‌ای دیگر «واو» اول را حالیه و جواب را محذوف دانسته‌اند (سیوطی، ۱۹۹۸، ج ۳، ص ۱۶۱). همان‌گونه که مشاهده می‌شود، توجیه اعرابی نحویان در آیه مشارالیه درباره «واو» است. اما پرسش سیوییه و پاسخ خلیل درباره توجیه اعرابی کلمه «ذا» است. «چون نحویان در نحو علمی - تعلیمی در مقام استنباط و قاعده‌مندسازی و آموزش قواعد نحوی براساس روش عامل و معمولی‌اند، آنان در این مقام غالباً معنا و تفسیر و نظم آیه را لحاظ نمی‌کنند و صرفاً درصد ارائه ساختارها و اسلوب‌های نحوی هستند» (ناصر الخالدی، ۲۰۰۷، ص ۱۴۰ و ۱۴۳؛ یاقوت، ۱۹۹۴، ص ۹۲). به همین علت آنان بدون سخن گفتن درباره چرایی حذف جواب «ذا»، درصد مشخص ساختن جواب، براساس ظاهر آیه برآمده‌اند. از این رو برخی از آنان به مقایسه آیه ۷۳ زمر با آیه ۷۱ همین سوره اقدام کرده‌اند و براساس این مقایسه به توجیه اعرابی «واو» در آیه ۷۳ پرداخته‌اند. نحویان دیگر نیز توجیه اعرابی در این آیه را به «واو» اختصاص داده‌اند، تا آنجا که نحویان در کتاب‌های نحو علمی - تعلیمی از توجیه اعرابی این آیه در باب «عطف نسق» و ذیل حرف «واو» سخن به میان آوردند.

اما خلیل چون در مقام تفسیر آیه ۷۳ زمر است، نه استنباط و قاعده‌مندسازی قواعد ادوات شرط، بدون لحاظ معنا و تفسیر آیه، به توجیه اعرابی آیه نپرداخته؛ زیرا او به مقایسه این آیه با آیه ۷۱ زمر اقدام نکرده است. او توجیه اعرابی در آیه ۷۳ را مختص «واو» ندانسته است.

وی در پاسخ به پرسش سیوییه درباره چپستی «ذا»، به یک عنصر مهم در توجیه اعرابی آیات، یعنی ارتباط بین متکلم و مخاطب اشاره می‌کند. خلیل با این پاسخ می‌خواهد بگوید: توجیه اعرابی آیات در مقام تفسیر، با توجیه اعرابی آیات در مقام استنباط و آموزش قواعد نحوی تفاوت دارد. نباید در مقام تفسیر آیات، قواعد نحوی را براساس نحو علمی - تعلیمی بر آیات تطبیق و تحمیل کرد؛ زیرا این روش مربوط به مقام استنباط و آموزش قواعد نحوی براساس عامل و معمول است، بلکه قواعد نحوی به کار رفته در آیات را باید با لحاظ معنا و تفسیر آیات مشخص ساخت (نحو نص قرآنی).

۴-۵. اثبات قاعده نحوی

در فرایند توجیه اعرابی آیات براساس نحو نص قرآنی، می‌توان قاعده نحوی را برخلاف اصول نحو در نحو علمی - تعلیمی، بر پایه نحو نص قرآنی اثبات کرد. در این باره به دو نمونه اشاره می‌کنیم:

۱-۴-۵. نمونه اول

تا آنجا که بررسی شده در نحو علمی - تعلیمی درباره تقدیم جواب «لولا» بر «لولا» با استشهاد به دلیل و شاهد قرآنی یا غیرقرآنی سخنی بیان نشده است. اما یکی از نحویان مفسر در کتاب نحوی و در تفسیر خود با دلیل قرآنی و آوردن دو شاهد قرآنی «وَهُمْ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» (یوسف: ۲۴) و «إِنْ كَادَتْ لَتُبْدَىٰ بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا» (قصص: ۱۰)، تقدیم جواب «لولا» بر «لولا» را جایز دانسته است (ابوحیان، ۱۹۹۸، ج ۴، ص ۱۹۰۶؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۶ ص ۲۵۸).

براساس اصول نحو، ادله نحو عبارتند از: سماع (کلام خدا، کلام پیامبر و کلام عرب، اعم از نثر و شعر)، قیاس، اجماع و استصحاب. در فرایند نحو نص قرآنی، می‌توان فقط با دلیل قرآنی قاعده نحوی را اثبات کرد، هرچند دلیل دیگری بر اثبات آن قاعده وجود نداشته باشد. در نمونه بیان شده، فقط با دلیل قرآنی و بیان دو شاهد قرآنی بر جواز تقدیم جواب «لولا» بر «لولا» حکم شده است.

۲-۴-۵. نمونه دوم

ابن‌مالک در باب حال، در بیان قاعده «تقدیم حال بر ذوالحال مجرور به حرف جرّ اصلی»، با استفاده از نحو نص قرآنی به آیه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» (سبأ: ۲۸) استشهاد کرده و «كَافَّةً» را حال برای «لِّلنَّاسِ» دانسته است (ابن‌مالک، ۲۰۰۱، ج ۲، ص ۲۵۲-۲۵۳). اما نحویان دیگر در مخالفت با ابن‌مالک، برخی «كَافَّةً» را حال برای «ك» در «أَرْسَلْنَاكَ» (زجاج، ۱۹۸۸، ج ۴، ص ۲۵۴) و برخی آن را صفت برای مفعول مطلق محذوف از فعل «أَرْسَلْنَاكَ» (ارسالة كافة) دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۸۳).

برخی از شارحان ابن‌مالک این روش ابن‌مالک در استنباط قواعد نحوی را نقد کرده‌اند (شاطبی، ۲۰۰۷، ج ۳، ص ۴۵۵-۴۶۰). پاسخ این نقد آن است که قرآن به‌تنهایی می‌تواند دلیل و شاهد نحوی برای قواعد نحوی به‌کار رفته در قرآن قرار گیرد؛ زیرا قرآن فصیح‌ترین متن عربی است. از این‌رو منبعی بی‌نظیر و اصیل در استنباط قواعد نحوی به‌شمار می‌آید.

۵-۵. معیار در حل اختلافات نحوی

چون ملاک و معیار تعیین قواعد نحوی موجود در آیه براساس نحو نص قرآنی، معنا و تفسیر آیه است، از این‌رو در این نحو، اختلاف قواعد نحوی وجود ندارد و این نحو می‌تواند معیار و ملاک در حل اختلاف مکاتب نحوی و

نحویان در قواعد نحوی باشد. اما در نحو تعلیمی - علمی اختلاف در قواعد نحوی وجود دارد؛ زیرا ملاک و معیار تعیین قواعد نحوی در این نحو، «سماع» و «قیاس» است.

برای نمونه، یکی از قواعدی که در عطف نسق به آن پرداخته شده، قاعده «عطف اسم بر ضمیر جر متصل» است؛ مانند «سَلِّمَتْ عَلَيْهِ وَ أُخِيه». سیبویه عدم اعاده جار بر معطوف علیه را در شعر جایز دانسته است (سیبویه، ۲۰۰۹، ج ۲، ص ۴۰۳-۴۰۴). کلمه «الارحام» در آیه «تسألون به و الارحام» (نساء: ۱) به نصب و جر قرائت شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴). /خفش قرائت نصب را احسن از قرائت جر می‌داند و علت را عدم جواز عطف اسم مجرور بر ضمیر مجرور بیان کرده است (اخفش، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۲۴۳). /فراء قرائت «الارحام» به جر را قبیح می‌داند؛ زیرا عرب اسم مجرور را بر ضمیر جر عطف نمی‌کند. البته در شعر به سبب محدودیت، این عطف جایز است (فراء، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۳).

بنابراین از دیدگاه مکتب بصره و کوفه، اعاده ضمیر در غیر شعر لازم است. اما صاحب کتاب *الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین: البصریین و الکوفیین* (انباری، ۱۴۲۷ق) درباره این قاعده گفته است: بین دو مکتب نحوی بصره و کوفه اختلاف وجود دارد، با این توضیح که نحویان کوفه با استدلال به آیاتی این عطف را جایز، اما نحویان بصره با استدلال به آیاتی آن را جایز نمی‌دانند (انباری، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۳۷۹).

با توجه به عبارتهایی که از سیبویه، /خفش و فراء نقل شد، سخن صاحب *الانصاف* صحیح نیست و هر دو مکتب این عطف را بدون اعاده خافض (حرف جر) جایز نمی‌دانند (حلوانی، بی‌تا، ص ۲۵۷-۲۶۵). با وجود این، نحویان به سخن صاحب *الانصاف* اعتماد و سخن او را در کتاب خود نقل کرده‌اند (ابن‌مالک، ۲۰۰۱، ج ۳، ص ۲۳۲؛ استرآبادی، ۱۹۷۸، ج ۲، ص ۳۳۶؛ ابوحنیان، ۱۹۹۸، ج ۴، ص ۲۰۱۳-۲۰۱۴؛ ابن‌هشام انصاری، ۱۴۱۴ق، ص ۴۴۹؛ سیوطی، ۱۹۹۸، ج ۳، ص ۱۸۹).

از مفسران هم برخی اعاده و تکرار حرف جر را لازم دانسته‌اند. اما برخی دیگر اعاده را لازم ندانسته‌اند. برای نمونه، در آیه «وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَ مَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ» (حجر: ۲۰) سخن در توجیه اعرابی کلمه «مَنْ» است. برخی از مفسران کلمه «مَنْ» را عطف بر ضمیر «لکم» دانسته‌اند؛ زیرا اعاده جار را لازم می‌دانند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۶ ص ۳۲۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۷۶). اما برخی دیگر چون اعاده جار را لازم نمی‌دانند کلمه «مَنْ» را عطف بر ضمیر «لکم» دانسته‌اند (ابوحنیان، ۱۴۲۰ق، ج ۶ ص ۴۷۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۴۰).

اکنون پرسش این است که آیا اعاده جار لازم است یا خیر؟ پاسخ آن است که اولاً، نباید قواعد نحوی را براساس نحو تعلیمی بر آیات تطبیق داد و بر آنها تحمیل کرد. ثانیاً، همان‌گونه که بیان شد، در توجیه اعرابی آیات در مقام تفسیر، قواعد نحوی باید متناسب با معنا و تفسیر آیات به‌دست آید. از این‌رو اگر براساس توجیه اعرابی آیه‌ای، در مقام تفسیر، قاعده نحوی متناسب با آن توجیه اعرابی و معنا و تفسیر آیه مشخص شود، آن قاعده نحوی

را باید صحیح دانست، برخلاف دیدگاه برخی از نویسندگان که قاعده نحوی قابل حمل بر آیات را در صورتی صحیح دانسته‌اند که نحویان درباره آن قاعده نحوی اتفاق نظر داشته باشند (طاهری‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۲۹).

این در حالی است که در بسیاری از قواعد نحوی اختلاف وجود دارد (حسن، ۱۹۶۶، ص ۱۰۵). البته در صورت نیاز، این قاعده باید با آیات دیگر یا با کلام عرب تأیید شود؛ زیرا نحویان همه قواعد نحوی را از کلام عرب و قرآن استنباط نکرده‌اند (شافعی، ۱۹۳۸، ص ۴۲-۴۴؛ عضیمه، بی‌تا، ج ۱، ص ۵-۱۲؛ افغانی، ۱۹۸۷، ص ۳۴؛ صافی، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۲۴۰).

درباره قاعده نحوی «عطف بر ضمیر مجرور و لزوم یا عدم لزوم اعاده حرف جر در معطوف و استفاده آن در توجیه اعرابی آیات در مقام تفسیر»، باید گفت: آیاتی را که این قاعده در آنها وجود دارد (برای نمونه، بقره: ۲۱۷؛ نساء: ۱۲۷؛ حجر: ۲۰؛ جن: ۳) باید در مقام تفسیر، توجیه اعرابی کرد.

نتیجه توجیه اعرابی این آیات در مقام تفسیر در برخی از تفاسیر، حاکی از آن است که اعاده حرف جر در معطوف لازم نیست، بلکه جایز است (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۸۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۹۹). بنابراین در توجیه اعرابی آیات در مقام تفسیر، نباید قواعد نحو تعلیمی را بر آیات تطبیق داد و بر آنها تحمیل کرد، بلکه باید بر پایه نحو نص قرآنی، قواعد نحوی را از آیاتی که در مقام تفسیر، توجیه اعرابی می‌شوند، به‌دست آورد. در این صورت اختلاف نحوی در قواعد نحوی حل و فصل می‌شود.

۶. چرایی بحث از نحو نص قرآنی

با توجه به ویژگی‌های بیان شده درباره نحو نص قرآنی و تفاوت‌های آن با نحو تعلیمی - علمی، آن نحوی که در تفسیر قرآن نقش عمده و تأثیرگذار دارد، نحو نص قرآنی است، تا آنجا که تأثیرپذیری مفسران در توجیه اعرابی آیات از نحو تعلیمی - علمی و نحو نص قرآنی، نقش بسزایی در تفسیر آنان داشته است. این نکته موجب شده است توجیه اعرابی آیات و تفسیر آنها از سوی برخی از مفسران براساس نحو تعلیمی - علمی، از جانب برخی از تفسیرپژوهان معاصر آماج انتقاد قرار گیرد.

برای نمونه، همان‌گونه که در توجیه اعرابی حرف «لام» در آیه «وَأَسْوَفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» (ضحی: ۵) بیان شد، زمخشری در توجیه اعرابی حرف «لام» در این آیه صرفاً به دیدگاه بیان شده درباره جواب قسم از جانب نحویان بسنده کرده و آن را لام ابتدا دانسته است. به تعبیر دیگر، او در توجیه اعرابی حرف لام، از نحو تعلیمی - علمی متأثر بوده است.

یکی از مفسران معاصر این توجیه اعرابی زمخشری را براساس نحو نص قرآنی رد کرده و لام در آیه محل بحث را لام قسم دانسته است. وی در این نقد از «ستم فن اعراب بر بیان عالی قرآنی» سخن گفته است. او بر این باور است که صرف آمدن تعبیری در قرآن کافی است تا شاهد و حجت و اصل قرار گیرد. او بر این اساس، نتیجه

گرفته است که قواعد زبانی و بلاغی باید بر قرآن عرضه شوند و نباید قواعد نحویان و بلاغیان را در قالب نحو و بلاغت علمی و تعلیمی، بر قرآن حاکم ساخت (ر.ک: بنت الشاطی، بی تا، ج ۱، ص ۴۰-۴۱).

بنابراین مبنای نحوی این مفسر در توجیه اعرابی حرف «لام» در آیه پیش گفته متأثر از گرایش نحو نص قرآنی است، اما مبنای زمخشری متأثر از گرایش نحو علمی - تعلیمی است. از این رو تأثیرپذیری از گرایش «نحو تعلیمی - علمی» و گرایش «نحو نص قرآنی» دو مبنای نحوی متفاوت را برای مفسر رقم می‌زند. اگر مفسر فقط بر پایه نحو تعلیمی - علمی به تفسیر آیات بپردازد، نمی‌تواند به مراد خداوند از آیات دست پیدا کند؛ زیرا مبنای نحو تعلیمی - علمی به مفسر کمک می‌کند تا به مبنای نحو نص قرآنی دست یابد. مفسر با استفاده از مبنای نحو نص قرآنی می‌تواند به مراد خداوند از آیات دست یابد. بر این اساس نحو تعلیمی - علمی شرط دستیابی مفسر به نحو نص قرآنی است و نحو نص قرآنی شرط رسیدن مفسر به مراد خداوند در تفسیر آیات است.

نتیجه‌گیری

«نحو نص قرآنی» یکی از اقسام نحو قرآنی است. این نحو، معنامحور است و به معنای دلالی آیات می‌پردازد. اما نحو «تعلیمی - علمی» آموزش محور است و اساساً در مقام آموزش قواعد نحوی، به معنای دلالی آیات نگاه نمی‌شود.

قواعد نحو نص قرآنی متکی به قرآن و مؤید به نظم و نثر عربی است و در تفسیر از آن استفاده می‌گردد. ولی قواعد نحوی در نحو تعلیمی - علمی مستند به قرآن و نثر و نظم عربی است. در نحو نص قرآنی اختلافات مفسران، مکاتب نحوی و نحویان در توجیه اعرابی آیات، بر پایه قواعد نحوی موجود در آیات با لحاظ معنا و تفسیر آیات تحلیل می‌شود. اما اختلافات مفسران، مکاتب نحوی و نحویان در توجیه اعرابی آیات بر پایه قواعد نحوی موجود در آیات، با لحاظ معنا و تفسیر آیات تحلیل نمی‌شود.

تفاوت نحو نص قرآنی و نحو تعلیمی - علمی در کاربری آن دو می‌باشد، نه در قواعد. کاربری نحو تعلیمی - علمی در آموزش قواعد نحوی، اما کاربری نحو نص قرآنی در تفسیر قرآن است. از این رو نحو تعلیمی - علمی در مقابل نحو نص قرآنی نیست. نحو نص قرآنی در تفسیر قرآن نقش دارد و درباره نقش آن در تفسیر قرآن باید پژوهش کرد.


- أسه، جواد، ۱۳۹۲، *نقش علم نحو در تفسیر قرآن کریم*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- و دیگران، ۱۴۰۰، «نحو قرآنی، دیدگاهها و نقد»، *قرآن شناخت*، سال چهارم، ش ۲۶، ص ۸۰-۶۱.
- ابن مالک، جمال الدین، ۲۰۰۱م، *شرح التسهیل*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن موسی، زین الدین، ۲۰۱۱م، «طرائق تعلیم نحو العربی بین القديم و الحديث»، *العلوم الانسانية*، ش ۳۶، ص ۴۵-۵۹.
- ابن هشام انصاری، جمال الدین، ۱۴۱۴ق، *شرح تسنور الذهب*، قم، هجرت.
- ، ۱۴۲۱ق، *معنى اللیب*، تحقیق مازن مبارک و محمدعلی حمدالله، بیروت، دارالفکر.
- ابوالمکارم، علی، ۱۹۷۱م، *تاریخ النحو العربی حتى اواخر القرن الثانی الهجری*، قاهره، الحدیثه للطباعه.
- ابوحیان، محمدبن یوسف، ۱۴۲۰ق، *البحر المحيط فی التفسیر*، بیروت، دارالفکر.
- ، ۱۹۹۸م، *ارتشاف الضرب من لسان العرب*، تحقیق رجب عثمان محمد، قاهره، مکتبه الخانجی.
- احمد ظفر، جمیل، ۱۹۹۸م، *النحو القرآنی قواعد و شواهد*، مکه المکرمه، مکتبه الملك فهد الوطنیه أثناء النشر.
- اخفش، سعدبن مسعده، ۱۹۹۰م، *معانی القرآن*، تحقیق هدی محمود قرعه، قاهره، مکتبه الخانجی.
- استرآبادی، رضی الدین محمدبن حسن، ۱۳۹۵ق، *شرح الرضی علی الکافی*، تهران، مؤسسه الصادق ع.
- الافغانی، سعید، ۱۹۸۷م، *فی اصول النحو*، بیروت، المکتب الاسلامی.
- امینه، سعدالدین، ۲۰۲۰م، «مکانة الدرس النحوی بین اللغة العربیة و مختلف منهجیات تعلیم اللغات»، *اشکالات فی اللغة و الأدب*، ش ۱، ص ۱۶۵-۱۸۰.
- انباری، کمال الدین ابوالبرکات، ۱۴۲۷ق، *الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین: البصریین و الکوفیین*، بیروت، المکتبه العصریه.
- انیس، ابراهیم و همکاران، ۱۴۰۸ق، *المعجم الوسیط*، چ چهارم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ، ۱۹۷۸م، *من اسرار اللغة*، ج ششم، قاهره، مکتبه الانجلوالمصریه.
- بلاشیر، رجیس، ۱۹۷۳م، *تاریخ الادب العربی*، دمشق، منشورات وزارة الثقافة.
- بنت الشاطی، عائشة عبدالرحمن، بی تا، *التفسیر البیانی للقرآن الکریم*، چ هشتم، قاهره، دارالمعارف.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- الثمانینی، عمر بن ثابت، ۲۰۰۳م، *الفوائد و القواعد*، بیروت، مؤسسه الرساله.
- جبوری، سناء منیر عبدالرزاق، ۲۰۱۶م، *دروس فی النحو القرآنی آیات المجهیة أنموذجاً*، عمان، دار جریر.
- جمعی از علما، ۱۳۷۲، *جامع المقدمات*، تصحیح مدرس افغانی، قم، هجرت.
- حاج صالح، عبدالرحمن، ۲۰۱۲الف، *السماع اللغوی العلمی عند العرب و مفهوم الفصاحة*، الجزائر، موفم للنشر.
- ، ۲۰۱۲م، *منطق العرب فی علوم اللسان*، الجزائر، موفم للنشر.
- حدیثی، خدیجه، ۱۹۷۴م، *الشاهد و اصول النحو فی کتاب سیبویه*، کویت، مطبوعات جامعة الكويت.
- حسن، عباس، ۱۹۶۶م، *اللغة و النحو بین القديم و الحديث*، قاهره، دار المعارف.
- حسنین، صبرة محمد، ۲۰۰۶م، *تعدد التوجیه النحوی مواضعه*، قاهره، دارغریب.
- حلوانی، محمدخیر، ۱۹۷۹م، *المفصل فی تاریخ النحو العربی*، بیروت، مؤسسه الرساله.
- خاطر، سلیمان یوسف، ۲۰۰۹م، *التوجیه النحوی لوجوه القراءات القرآنیة المشکلة فی کتاب سیبویه و مواقف النحاة و المفسرین منه*، ریاض، مکتبه الرشد.
- خزعلی، انسیه، ۱۳۸۷، *تفکر نحوی عرب*، تهران، خورشید باران.
- خطابی، محمد، ۲۰۰۶م، *لسانیات النص مدخل الی انسجام الخطاب*، چ دوم، مغرب، المركز الثقافی العربی.
- خطیب، محمد عبدالفتاح، ۲۰۰۶م، *ضوابط الفكر النحوی*، قاهره، دار البصائر.
- دی بوجراند، روبرت، ۱۹۹۸م، *النص و الخطاب و الاجراء*، قاهره، عالم الکتب.
- راجحی، عبده، ۱۹۷۵م، *دروس فی کتب النحو*، بیروت، دار النهضة العربیه.
- رفیده، ابراهیم عبدالله، ۱۹۹۰م، *النحو و کتب التفسیر*، بنگازی، الدار الجماهيری.
- روای، صلاح، ۲۰۰۳م، *النحو العربی نشأته*، قاهره، دارغریب.
- زاهد، زهیر غازی، ۱۹۸۷م، *ابوعمر و بین العلماء جهوده فی القراءة و النحو*، بصره، مطبعة جامعة البصره.


- ، ٢٠١٠م، *موضوعات فی نظریة النحو العربی*، دمشق، دارالزمان.
- زجاج، ابراهیم بن السری، ١٩٨٨م، *معانی القرآن و اعرابه*، بیروت، عالم الکتب.
- زجاجی، ابوالقاسم، ١٩٨٦م، *الإيضاح فی علل النحو*، چ پنجم، بیروت، دارالنفائس.
- زمخشری، محمود بن عمر، ١٤٠٧ق، *الکشاف*، بیروت، دار الکتب العربی.
- زیدان، عبدالجبار فتحی، ٢٠٢٠م، *ما فی القرآن الکریم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- سالم مکرم، عبدالعال، ١٩٧٨م، *القرآن الکریم و اثره فی الدراسات النحویه*، کویت، مؤسسه علی جراح الصباح.
- ، ١٩٩٣م، *الحلقه المفقوده فی تاریخ النحو العربی*، بیروت، مؤسسه الرساله.
- سلیمان، یاقوت، ٢٠١٥م، *اصول النحو العربی*، اسکندریه، دارالمعرفه الجامعیه.
- سیبویه، عمرو بن عثمان، ٢٠٠٩م، *الکتاب*، چ دوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- السید، عبدالرحمن، *مدرسه البصره النحویه نشأتها و تطورها*، بی تا، قاهره، دارالمعارف.
- سیوطی، جلال الدین، ١٩٩٨م، *همج الهوامع فی شرح جمع الجوامع*، تحقیق احمد شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ، ٢٠٠٧م، *الاقتراح فی علم أصول النحو*، تحقیق و تعلیق حمدی عبدالفتاح مصطفی خلیل، قاهره، مکتبه الآداب.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی، ٢٠٠٧م، *المقاصد الشافیة فی شرح الخلاصة الکافیة*، مکه المکرمه، جامعه ام القری.
- شافعی، محمد بن ادريس، ١٩٣٨م، *الرساله*، قاهره، مطبعة مصطفی.
- شونقه، السعید، ٢٠٠٨م، *فی أصول النحو العربی*، قاهره، المکتبه الازهریه.
- صافی، محمود، ١٩٩٠م، *الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه*، بیروت، دارالرشید.
- صالح السامرائی، فاضل، ٢٠٠٧م، *ابوالبرکات ابن الانباری و دراسات النحویه*، عمان، دارعمار.
- صبیحی، محمد الاخضر، ٢٠٠٨م، *مدخل الی علم النص و مجالات تطبیقه*، الجزائر، الدار العربیة للعلوم ناشرون.
- طاهری نیا، احمد، ١٣٩٣، *نقش علوم ادبی در تفسیر قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ١٤١٧ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ١٣٧٢، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طنطاوی، محمد، *نشأة النحو و تاریخ أشهر النحاة*، بی تا، قاهره، دارالمعارف.
- العبد، محمد، ٢٠٠٧م، *اللغة و الابداع الادبی*، قاهره، دارالمعرفه.
- العبدی، شعبان عوض محمد، ١٩٨٩م، *النحو العربی و مناهج التألیف و التحلیل*، بی جا، منشورات جامعه قاریونس.
- عثمان، ریاض، ٢٠١٢م، *العربیة بین السلیفة و التتبعید دراسة لسانية*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- عضیمة، محمد عبدالخالق، *دراسات لاسلوب القرآن الکریم*، قاهره، دارالحديث.
- علوش، جمیل، ١٩٨١م، *ابن الأنباری و جهوده فی النحو*، لیبی، الدار العربیة للکتاب.
- عمران، رشید، ٢٠١٣م، *مسارات التحول من لسانیات الجملة الی لسانیات النص ضمن کتاب «لسانیات النص و تحلیل الخطاب»*، اردن، دارالکتوز المعرفة العلمیه للنشر و التوزیع.
- فراء، یحیی بن زیاد، ١٩٨٣، *معانی القرآن*، بیروت، عالم الکتب.
- ، بی تا، *معانی القرآن*، تحقیق احمد یوسف نجاتی و محمدعلی النجار، بیروت، دارالسور.
- فلاحی قمی، محمد، ١٣٨٩، *تأثیر علوم ادبی در فهم قرآن*، قم، بوستان کتاب.
- فهمی حجازی، محمود، ٢٠٠٣م، *أسس علم اللغة العربیة*، قاهره، دار الثقافة.
- محمود اسماعیل، هناء، ٢٠١٢م، *النحو القرآنی فی ضوء لسانیات النص*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ناصر الخالدي، کریم حسین، ٢٠١٦م، *الفکر النحوی بین فهم النص القرآنی و تأثیر سلطه العقل*، عمان، دار الرضوان.
- هنوش، عبدالجلیل، ٢٠١٦م، *التأسيس اللغوی للبلغة العربیة*، عمان، دار کتوز المعرفة.
- وداعی، عیسی جواد، ٢٠١٣م، *التماسک النصی فی الدرس اللغوی العربی ضمن کتاب لسانیات النص و تحلیل الخطاب*، اردن، دارکتوز المعرفة العلمیه للنشر و التوزیع.
- یاقوت، احمد سلیمان، ١٩٩٤، *ظاهرة الاعراب فی النحو العربی*، اسکندریه، دار المعرفة الجامعیه.

انگیزش زیست اخلاقی بر اساس جاودانگی انسان در قرآن

علیرضا آل‌بویه / استادیار گروه فلسفه اخلاق، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

alebouyeh@isca.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-6443-4583

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۵

چکیده

کارکرد اخلاق در انسان برحسب نوع نگاه به ابعاد وجودی او فرق دارد. برخی انسان را تک‌ساحتی و مادی می‌پندارند که با مردن، نابود می‌شود و برخی دیگر انسان را دوساحتی (بدن و نفس) می‌دانند که با مردن، نیست نمی‌شود و همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد. مسلماً کارکرد اخلاق براساس این دو نگاه متفاوت است. براساس دیدگاه اول، کارکرد اخلاق کاملاً اجتماعی و بیرون از فاعل اخلاقی است و انسان با مردن تمام آنچه را به‌لحاظ زیست اخلاقی به‌دست آورده است همراه خود به عالم نیستی می‌برد. اما براساس دیدگاه دوم، اخلاق علاوه بر کارکرد بیرونی، کارکرد درونی نیز دارد و اخلاق با جان آدمی سروکار دارد و حقیقت انسان و شکل‌گیری هویت او با ارزش‌های اخلاقی تحقق می‌یابد و با مردن، گرچه ساحت مادی انسان در زیر خاک قرار گرفته، می‌پوسد، اما ساحتی که با ارزش‌های مثبت یا منفی اخلاقی شکل گرفته است، به حیات خود ادامه خواهد داد. به نظر می‌رسد انگیزه زیست اخلاقی در این دو نگاه بسیار متفاوت است. این مقاله کوشیده است علاوه بر نقش کارکرد اجتماعی اخلاق، نقش جاودانه بودن انسان از منظر قرآن در انگیزش زیست اخلاقی را تبیین کند.

کلیدواژه‌ها: جاودانگی انسان، تجسم اعمال، کارکرد بیرونی اخلاق، کارکرد درونی اخلاق، انگیزش اخلاقی.

انسان‌ها معمولاً با ارزش‌های اخلاقی تا حدی آشنا هستند و خوب و بد و زشت و زیبای امور را تشخیص می‌دهند و دوست دارند اخلاقی عمل کنند، حتی در صورتی که رفتاری غیراخلاقی از خود بروز می‌دهند. چرا علی‌رغم اینکه افراد می‌دانند باید اخلاقی زیست کنند و دوست دارند اخلاقی رفتار کنند، چنین نمی‌کنند؟ علل و عوامل متعددی می‌توان برای این مطلب برشمرد. شاید یکی از مهم‌ترین عوامل آن، این است که پاسخ دقیق و عمیقی برای این پرسش که «چرا باید اخلاقی زیست؟» ندارند.

معمولاً از افراد متعددی، حتی انسان‌های تحصیل کرده و فرهیخته به گوش می‌رسد که می‌گویند: زیست اخلاقی ما به تنهایی چه فایده‌ای دارد؟ زیست اخلاقی در صورتی مفید است که همه اخلاقی عمل کنند، و به عبارت معروف، «با یک گل بهار نمی‌شود». آنها اگر بخواهند صورتی عالمانه به پرسش خود بدهند، می‌گویند: آیا اساساً زیست اخلاقی عقلانی و به‌صرفه است، به‌ویژه در زمانه‌ای که بسیاری از افراد چنین نمی‌کنند؟

دو نگاه به انسان و به تبع آن، به کارکرد اخلاق می‌توان داشت:

برخی معتقدند: انسان تک‌ساحتی است و تنها از بدنی مادی تشکیل شده و مردن به معنای «نیست و نابودشدن» است و انسان‌ها تمام چیزهایی را که در دنیا کسب می‌کنند، با خود به گور می‌برند. براساس این دیدگاه، ظاهراً کارکرد اخلاق غالباً کارکردی بیرون از آدمی است. به عبارت دیگر، اثر زیست اخلاقی افراد در اجتماع ظاهر می‌شود و در نتیجه، اخلاق ظاهراً کارکردی اجتماعی دارد. در این صورت، چون ما در اجتماع زندگی می‌کنیم و از مزایای آن بهره‌مند می‌شویم و بدون اجتماع ادامه زندگی غالباً با دشواری‌هایی مواجه می‌شود و حتی شاید بتوان ادعا کرد امکان‌پذیر نیست، انگیزه زیست اخلاقی تا حدی می‌تواند بهره‌مندی انسان از اجتماعی سالم باشد.

در مقابل، برخی معتقدند: انسان - دست کم - از دو ساحت تشکیل شده است: نفس و بدن. براساس این دیدگاه، اخلاق علاوه بر کارکرد بیرونی، کارکرد درونی نیز دارد. همان‌گونه که بدن آدمی صحت و بیماری را تجربه می‌کند، نفس آدمی که در قرآن از آن به «قلب» نیز تعبیر شده است، هم سلامت دارد و هم مرض، و سلامت نفس آدمی به نهادینه شدن ارزش‌های مثبت اخلاقی در اوست و بیماری نفس نیز به واسطه رذایل اخلاقی است.

به عبارت دیگر، اخلاق نقشی اساسی در شکل‌گیری هویت آدمی دارد و با اخلاق است که انسانیت انسان تحقق می‌یابد و صورت واقعی به خود می‌گیرد. در این دیدگاه مردن به معنای نیستی و نابودی نیست، بلکه به معنای جدا شدن نفس از بدن است و نفس همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد و نحوه زیست او در آن سرا بستگی به چگونگی زیست و شکل‌گیری هویت او در این سرا دارد. اگر انسان بداند از یک‌سو، علاوه بر زندگی در دنیا، حیات دیگری در عالم برزخ و قیامت در انتظار اوست و از سوی دیگر، نحوه زیست او در عالم برزخ و قیامت بستگی تامی به نحوه زیست او در این سرا دارد و نیز ارزش‌های اخلاقی تأثیر مستقیمی در شکل‌گیری هویت انسانی او دارد، در این صورت، انگیزه اخلاقی زیستن او عمق بیشتر و رنگ و بوی دیگری می‌یابد. از این‌رو، این مقاله سعی دارد علاوه بر نقش اجتماعی اخلاق، نقش جاودانگی انسان در انگیزه‌بخشی به زیست اخلاقی را تبیین کند.

قبل از پرداختن به اصل بحث، توجه به روش تحقیق لازم به نظر می‌رسد. گرچه بسیاری از مباحثی را که در این مقاله مطرح می‌شود می‌توان به لحاظ فلسفی، به‌ویژه حکمت صدرایی پی گرفت، اما نویسنده ترجیح می‌دهد در این زمینه بیشتر از آیات قرآن و روایات بهره بگیرد و در ضمن بحث، اشاراتی هم به حکمت صدرایی داشته باشد. به نظر می‌رسد ادبیاتی غنی درباره مباحث اخلاقی و زیست اخلاقی در قرآن آمده که معمولاً از آن غفلت شده است. البته مفسران بنامی مانند علامه طباطبائی در ضمن تفسیر آیات مرتبط، به این مباحث پرداخته و نکات دقیق و ظریفی را متذکر شده‌اند؛ اما نگاه استقلالی به آنها کمتر دیده می‌شود و جامعه ایمانی از چنین فرهنگ عمیقی تا حدی بدور است و نیازی جدی به آن حس می‌شود.

۱. پیشینه بحث

مقالات اندکی درباره «انگیزش اخلاقی» منتشر شده که عبارتند از:

۱. «اخلاق توحیدی و نقش آن در انگیزش» (هادی، ۱۳۸۷)؛
۲. «ارائه الگو: راهکاری قرآنی برای تقویت انگیزه‌های عالی و تضعیف انگیزه‌های دانی در زیست اخلاقی» (سعادت مصطفوی و همکاران، ۱۳۹۳)؛
۳. «عوامل و الگوی انگیزش از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی: نگاهی تحلیلی - شناختی» (امینی و همکاران، ۱۳۹۷)؛
۴. «انگیزش اخلاقی از دیدگاه فخررازی» (رحمتی و همکاران، ۱۳۹۹)؛
۵. «تحلیلی فلسفی از مبنای انسان‌شناختی و انگیزش اخلاقی در اندیشه علامه طباطبائی» (مهدوی‌نژاد، ۱۳۹۱)؛
۶. «تدوین الگوی منابع انگیزش اخلاقی در قرآن (بر اساس تفسیر المیزان)» (وجدانی، ۱۳۹۵)؛
۷. «بررسی تطبیقی ابعاد انگیزش اخلاقی در اندیشه علامه طباطبائی و فینیس» (دهقان، ۱۳۹۶)؛
۸. «مقایسه انگیزش اخلاقی در اندیشه‌های علامه طباطبائی و مک‌ناتن» (شمسی و ضمیری، ۱۳۹۹)؛
۹. «منابع انگیزش اخلاقی با رویکرد تطبیقی بین دیدگاه علامه طباطبائی و مازلو» (کاوایی و کریمی، ۱۳۹۰)؛
۱۰. «دیدگاه علامه طباطبائی درباره عینیت ارزش‌ها و حریت در انگیزش اخلاقی بر اساس توحید اطلاق» (مرادی، ۱۳۸۴).

برخی از این مقالات انگیزش اخلاقی را از منظر اخلاق توحیدی بررسی کرده و برخی به دیدگاه متفکران مسلمان در این زمینه پرداخته‌اند و برخی در پی به‌دست آوردن الگوی ارزش اخلاقی بوده‌اند. برخی نیز دیدگاه علامه طباطبائی را با متفکران غربی مقایسه کرده‌اند. در هیچ‌یک از این مقالات به انگیزش اخلاقی با توجه به کارکردهای بیرونی و درونی اخلاق، به‌ویژه با توجه به جاودانگی انسان در قرآن پرداخته نشده است و به نظر می‌رسد رویکرد جدیدی به مسئله انگیزش اخلاقی در این مقاله مطرح گردیده است.

۲. کارکرد اجتماعی اخلاق

بی‌شک رفتارها و اعمال ما انسان‌ها بر روی یکدیگر تأثیر می‌گذارد و جامعه در کل، متأثر از رفتارهای اخلاقی تک‌تک افراد جامعه است، به‌گونه‌ای که صعود و سقوط یک جامعه در گرو پاسداشت و عدم پاسداشت ارزش‌های

اخلاقی است. پیشرفت یک جامعه از جنبه‌های گوناگون بستگی به میزان رشد اخلاقی آن دارد. مگر غیر از این است که لازمه پیشرفت، تولید علم است؟ (تاجریان، ۱۳۸۸) و مسلماً تولید علم با سرقت و انتحال علمی صورت نمی‌پذیرد (بهداری و همکاران، ۱۳۹۱). مگر غیر از این است که پیشرفت اقتصادی بدون رعایت ارزش‌های اخلاقی تحقق نخواهد یافت؟ (آقاجانی و خیری‌دوست ۱۳۹۴؛ کیان‌پور و همکاران، ۱۳۹۹) و با وجدان کاری، صداقت، امانتداری، اجتناب از فریبکاری، انصاف و مانند آن است که اقتصاد یک کشور رشد و پیشرفت می‌کند و امنیت اقتصادی (جهانیان، ۱۳۹۲) امکان‌پذیر می‌گردد.

خلاصه آنکه تولید دانش، پیشرفت اقتصادی، رفاه اجتماعی، امنیت اجتماعی عملکرد مطلوب سازمان‌ها (صالحی امیری و کریمی خوزانی، ۱۳۹۵)، و عملکرد مطلوب شاغلان در گرو زیست اخلاقی است. از سوی دیگر حاکمان نیز اگر اصول اخلاقی (و از جمله مهم‌ترین آنها عدالت) را سرلوحه کارهای خود قرار ندهند موجبات هلاکت دولت و ملت را فراهم می‌سازند و توسعه پایدار یک کشور منوط به توجه جدی به عدالت است (آقاجانی و خیری‌دوست، ۱۳۹۴).

یکی از علل سقوط و انحطاط تمدن‌ها نیز پاس نداشتن ارزش‌های اخلاقی و ستمکاری است (موحدی، ۱۳۸۷). قرآن کریم ظلم را عامل نابودی برخی از شهرها و جایگزینی آن با مردمی دیگر معرفی کرده، می‌فرماید: «وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ»؛ و چه بسیار شهرها را که [مردمش] ستمکار بودند، در هم شکستیم و پس از آنها قومی دیگر پدید آوردیم (انبیاء: ۱۱) و از همین روست که گفته شده: «الْمَلِكُ بَاقِي مَعَ الْكُفْرِ وَ لَا يَبْقَى مَعَ الظَّالِمِ»؛ فرمانروایی با کفر ادامه می‌یابد، ولی با ستمکاری نه.

در این زمینه روایات بسیاری وارد شده است؛ از جمله به فرموده امیرمؤمنان علیه السلام: «العدل قوام البریه»؛ عدالت مایه قوام و پایداری مردم است (تمیمی آمدی، بی‌تا، ح ۸۵۶)؛ «الظلم بوار الرعیه»؛ ستم موجب هلاک ملت است (همان، ح ۸۵۸)؛ «مَنْ جَارَتْ وَ لَائِيَّتُهُ زَالَتْ دَوْلَتُهُ»؛ هر کس در دایره حکومتش ستم کند، حکومتش از بین خواهد رفت (همان، ح ۷۱۵).

۳. نقش انگیزشی کارکرد اجتماعی اخلاق

ما انسان‌ها در اجتماع زندگی می‌کنیم و زندگی ما در هم تنیده و رفتارهایمان بر یکدیگر تأثیرگذار است. اگر ارزش‌های اخلاقی را مراعات نکنیم در بلندمدت خود متضرر خواهیم شد؛ زیرا میزان پیشرفت جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم بستگی به میزان پایبندی افراد آن جامعه به ارزش‌های اخلاقی دارد. از این رو، رفاه، آسایش و آرامش روانی خود، باید به رعایت ارزش‌های اخلاقی تن دهیم. البته روشن است که چنین انگیزشی مشروط و محدود به نفع فاعل اخلاقی است؛ یعنی اگر او به هیچ‌وجه از زیست اخلاقی خود منتفع نشود و تنها جامعه از اخلاقی زیستن او بهره‌مند گردد، پایبندی او به اخلاق بی‌معنا و غیرعقلانی می‌شود؛ زیرا انگیزش اصلی در این فرض، سود بردن فاعل اخلاقی از زیست اخلاقی به تبع منتفع شدن جامعه از پاسداشت ارزش‌های اخلاقی است.

در اینجا توجه به این نکته لازم است که ما به دنبال عقلانیت انگیزش اخلاقی هستیم و می‌خواهیم این نکته را تحلیل کنیم که کدام انگیزش اخلاقی عقلانی است و کدام یک غیرعقلانی؟ البته مردم معمولاً براساس نوع تربیتی که پذیرفته‌اند عمل می‌کنند، بدون اینکه به عقلانیت انگیزه‌های رفتارهایشان توجه کنند.

فرض کنید دشمن به کشور حمله‌ور شده است و دفاع از کشور را براساس تعمیم دادن اصل «دفاع شخصی» یا هر اصل دیگری اخلاقی می‌دانید. اما با این حال می‌دانید که اگر براساس این فرمان اخلاقی عمل کنید تا به مردم آسیبی نرسد و شر حمله دشمن از کشور شما دفع شود، ممکن است خودتان کشته شوید و با رعایت اخلاق و کشته شدنتان نیز هیچ نفعی عایدتان نخواهد شد؛ زیرا بنا بر فرض، مردن مساوی با نابودشدن است. آیا در این صورت، زیست اخلاقی شما عقلانی است؟ آیا از خود نمی‌پرسید: چرا من باید خود را فدای جامعه کنم؟ درست است که احتمالاً به خاطر غرور یا حس وطن‌پرستی یا وطن‌دوستی که معمولاً انسان‌ها دارند، تمایل شدیدی به دفاع از کشور خود تا حد گذشتن از جان و فدا کردن خود داشته باشید، ولی عقلانیت این رفتار را چگونه می‌توان تحلیل کرد؟

ممکن است گفته شود: نام انسان به نیکی باقی می‌ماند و آیندگان از او به نیکی یاد می‌کنند. روشن است که چنین سخنانی پنداری بیش نیست و هیچ اثری برای کسی که به عالم نیستی پر کشیده است، ندارد. آیا بخشی از اظهارات/این رند که جیمز ریچلز آن را به صورت استدلالی بر خودگرایی اخلاقی سامان داده است، معقول به نظر نمی‌رسد: ما تنها یک بار به دنیا می‌آییم و یک بار از دنیا به‌طور کلی رخت خواهیم بست. در نتیجه زندگی ما همه دارایی ماست و با از دست دادن آن، تمام دارایی‌مان را از دست خواهیم داد؟ (ریچلز، ۱۳۹۲، ص ۱۴۰) در این صورت اگر کسی بخواهد جان خود را فدای دیگران کند کاری ابلهانه و کاری غیرعقلانی به نظر نمی‌رسد؟

برای تبیین نکته‌ای که گذشت، براساس دو مبنا می‌توان تحلیل کرد: یکی پذیرش خودگرایی روان‌شناختی و دیگری انکار آن.

براساس «خودگرایی روان‌شناختی» انسان به لحاظ روانی به‌گونه‌ای خلق شده که تنها به فکر منافع خویش است و نمی‌تواند کاری برای دیگران انجام دهد، مگر به‌گونه‌ای که نفعی هم برای او در پی داشته باشد. بنابراین، انسان تا جایی ارزش‌های اخلاقی را پاس می‌دارد که برای خودش هم نفعی داشته باشد و به لحاظ روانی اصلاً قادر نیست کاری برای دیگران انجام دهد که هیچ نفعی برای خودش ندارد (سوبر، ۱۳۸۴، ص ۹۱).

از این رو اگر کسی از یک سو به «خودگرایی روان‌شناختی» معتقد باشد و از سوی دیگر نگاهی مادی‌انگارانه به انسان داشته و حیات جاودانه را منکر شود و مردن را نابود شدن بداند، اصلاً نمی‌تواند به لحاظ روانی جان خود را فدای دیگران کند؛ زیرا این کار برای او هیچ نفعی ندارد، مگر اینکه نفع‌های موهومی مانند زنده بودن یاد و خاطره، او را بفریبد.

اما با انکار خودگرایی روان‌شناختی و امکان انجام کاری برای دیگران بدون در نظر گرفتن هرگونه نفع برای خود، سخن در این است که چرا باید برای دیگران کاری انجام دهیم که هیچ نفعی برای خودمان ندارد؟ همان‌گونه

که گذشت، فرض ما در این است که پاسداشت ارزش‌های اخلاقی در صورتی است که فاعل اخلاقی از آن نفعی ببرد تا انگیزه فرد برای رعایت اخلاق تحریک شود، و اگر او هیچ نفعی از زیست اخلاقی خود نبرد، چگونه انگیزه او برای اخلاقی زیستن تحریک گردد؟

۴. «قاعده زرین» و نقش انگیزشی آن

«قاعده زرین» (با دیگران چنان رفتار کنید که دوست دارید با شما رفتار کنند) دستورالعملی راهگشا و محرکی خوب در مراعات ارزش‌های اخلاقی در جامعه است و به سبب اهمیت و کارایی زیادش به «قاعده زرین» معروف شده است، ولی مضمون قاعده از پاسداشت ارزش‌های اخلاقی به سبب منتفع شدن فاعل از منافع آن حکایت دارد.

اگر دوست ندارید در اجتماع دروغ بشنوید، به دیگران دروغ نگوید؛ اگر دوست ندارید فریبتان دهند، شما هم دیگران را فریب ندهید؛ اگر دوست ندارید به حریم خصوصی شما وارد شوند، شما هم چنین کنید؛ اگر دوست دارید استادان با فرزندان دانشجوی شما خوب کار کنند، شما هم فرزندان دیگران را فرزندان خود بدانید و در راهنمایی و انتقال تجارب پژوهشی خود به آنها بکوشید. این قاعده اخلاقی از گذشته تاکنون در ادیان، آیین‌ها و فرهنگ‌های گوناگون (اسلامی، ۱۳۸۶) و امروزه، به‌ویژه در فلسفه اخلاق بیشترین تأکید را به همراه داشته و برخی از فیلسوفان اخلاق مانند گنسلر کوشیده‌اند با توجه به چنین قواعدی اخلاق جهانی را مطرح سازند (گنسلر، ۱۳۹۱).

این قاعده گرچه در زیست اخلاقی تأثیرگذار است و می‌تواند انگیزه انسان‌ها را برای رعایت ارزش‌های اخلاقی تحریک کند، ولی با توجه به محتوای قاعده، تحریک انگیزه به این علت است که به گفته هابز اگر کاری برای دیگران انجام دهم دیگران نیز به احتمال زیاد، کاری برای من انجام خواهند داد (ریچلز، ۱۳۹۲، ص ۱۴۳).

روشن است که قلمرو این قاعده تا جایی است که خود فاعل اخلاقی در قید حیات باشد و از منافع زیست اخلاقی خود بهره‌مند شود و از این‌رو اگر کسی دوست داشته باشد دیگران در میدان دفاع از کشور، خود را فدا کنند، خود نمی‌تواند چنین کند؛ زیرا با فدا کردن خود، دیگر در این دنیا نیست تا از زیست اخلاقی خود بهره ببرد. به عبارت دیگر، مضمون این قاعده آن است که اگر به دیگران یاری برسانم، در زمان نیاز، دیگران نیز مرا یاری خواهند کرد. لازمه چنین مطلبی آن است که من باید به‌گونه‌ای از یاری رساندن به دیگران منتفع شوم و این سخن در صورتی درست است که خودی در کار باشد.

۵. کارکرد درونی اخلاق

برای اینکه نقش انگیزشی جاودانگی در زیست اخلاقی مشخص شود، باید کارکرد درونی اخلاق تبیین گردد. برای انجام چنین کاری چند نکته لازم به نظر می‌رسد:

۱. انسان از بدن و نفس تشکیل شده باشد.
۲. نفس بعد از مردن همچنان به حیات خود ادامه دهد.
۳. نحوه زیست در آخرت بستگی تام به نحوه زیست در این دنیا دارد.
۴. اخلاق نقشی اساسی و بنیادین در شکل‌گیری هویت انسان ایفا می‌کند.

برخی از این نکات تا حدی روشن است و به اختصار مطالبی درباره آن ذکر می‌شود و به نکات دیگر با تفصیل بیشتری پرداخته خواهد شد:

۱-۵. دوگانه‌انگاری نفس و بدن

قرآن کریم انسان را تک‌ساختی نمی‌داند و آیات زیادی بر ساختی دیگر غیر از بدن در انسان دلالت دارند. پنج واژه درباره ساخت دیگر انسان در قرآن آمده که عبارتند از: «نفس»، «روح»، «قلب»، «فؤاد» و «صدر». در اینکه واژه‌های مزبور از ساختی واحد حکایت دارند یا ساخت‌های گوناگون، میان مفسران اختلاف است؛ ولی این اختلاف در موضوع بحث تفاوتی ایجاد نمی‌کند. آنچه در اینجا مدنظر است آن است که انسان غیر از بدن، ساخت دیگری هم دارد، خواه یک ساخت دیگر یا چند ساخت دیگر.

نحوه دلالت آیات بر دوگانه‌انگاری را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: برخی آیات به‌طور مستقیم بر مطلب مدنظر دلالت دارند و برخی به صورت غیرمستقیم و به دلالت التزامی. آیاتی که در آنها بعد از خلقت مادی انسان، از دمیده شدن روح الهی سخن به میان آمده (ص: ۷۲)، آیاتی که در آنها از مردن به توفی نفس اشاره شده است، و آیاتی که قلب را به سلامت (شعراء: ۸۹) و مرض (بقره: ۱۰) متصف می‌کند، به‌طور مستقیم بر این مطلب دلالت دارند که غیر از بدن، ساخت دیگری به نام «روح، نفس و قلب» نیز در آدمی وجود دارد. آیاتی که به دلالت التزامی بر ساختی دیگر دلالت دارند، بسیارند؛ از جمله: سخن گفتن انسان‌ها پس از مرگ و تقاضای بازگشت به دنیا (مؤمنون: ۹۹)، دیدن ملائکه پس از مرگ (انعام: ۹۳)، مخاطب واقع شدن انسان‌ها پس از مرگ (نساء: ۹۷)، زنده بودن شهدا و روزی خوردن نزد خداوند (بقره: ۱۵۴)، وجود عالم برزخ (مؤمنون: ۱۰۰)، چشیدن مرگ (آل عمران: ۱۸۵)، بازگشت به خدا (مائده: ۴۸). در این آیات به صراحت به ساخت دیگر اشاره نشده، ولی لازمه حقیقی دانستن معانی آنها، وجود ساختی دیگر است (آل بویه، ۱۳۸۹).

فلسوفان مسلمان نیز دوگانه‌انگاری و انسان را آمیزه‌ای از نفس و بدن می‌دانند، گرچه در نحوه حضور نفس با یکدیگر اختلاف دارند. شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۲۴-۴۲۶) و ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۵-۵۷) معتقدند: با تکون نطفه، نفس حاضر می‌شود؛ ولی صدرالمألهین (صدرالمألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۲۶۰-۳۰۶) با توجه به مبنای حرکت جوهری خود، معتقد است: نطفه در سیر حرکتی خود با حرکت در جوهر، با جهشی به مرحله تجرد می‌رسد.

۲-۵. استمرار حیات نفس با مردن

استمرار حیات انسان بعد از مرگ در قرآن به وضوح بیان شده است. آیات توفی نفس و آیات دال بر رجوع به خدا، چشیدن مرگ، مخاطب ملائکه قرار گرفتن، زنده بودن شهدا و روزی خوردن نزد خدا و مانند آن دلالت روشنی بر استمرار حیات آدمی پس از مرگ دارد. آیات توفی به روشنی دلالت دارد بر اینکه - در واقع - مرگ جدا کردن نفس از بدن است.

فلیسوفان مسلمان نیز مرگ را جدا شدن نفس از بدن می‌دانند. به اعتقاد شیخ اشراق مرگ جدایی نفس از بدن است که پس از جدایی همچنان باقی است (سهروردی، ۲۰۰۹، ص ۲۲۱). ابن سینا نیز پس از تحلیل ترس از مردن، حقیقت مرگ را رها کردن ابزارهای لازم انجام دادن کارها از سوی نفس می‌داند و معتقد است: نفس جوهری غیر جسمانی است که فساد نپذیرفته و با جدا شدن از بدن همچنان باقی می‌ماند (ابن سینا، ۱۸۸۹، ص ۴۹-۵۰).

صدرالمآلهین گرچه مرگ را جدا شدن نفس از بدن می‌داند، ولی تحلیلش از جدایی در مرگ طبیعی و اتفاقی تفاوت می‌کند. به اعتقاد او، در مرگ طبیعی نفس به تدریج نشئه طبیعی را رها می‌کند و به نشئه دیگر وارد می‌شود؛ زیرا نفس با حرکت جوهری و تحول در ذات از ضعف به قوت رفته، اشتداد وجودی می‌یابد تا اینکه به غایت جوهری خود دست می‌یابد و در نهایت تدبیر بدن را رها کرده، تعلقش به بدن به طور کلی قطع و از آن مستقل می‌شود. اما در مرگ اتفاقی این گونه نیست و بر حسب اتفاق، مرگ رخ می‌دهد (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۸۲؛ همو، ۱۳۸۹).

۳-۵. رابطه زیست در دنیا و آخرت

سه نوع رابطه میان زندگی انسان در دنیا و آخرت مطرح شده است: ۱. رابطه قراردادی؛ ۲. رابطه سببی و مسببی؛ ۳. رابطه ظاهر و باطن. در آیات قرآن هر سه نوع رابطه آمده است، گرچه به نظر می‌رسد نوع اول به نوع دوم یا سوم بازمی‌گردد.

۳-۵.۱. رابطه قراردادی

این نوع رابطه براساس قرارداد شکل می‌گیرد و اعتباری است و از همین رو، می‌توان آن را کم و زیاد کرد و تغییراتی در آن ایجاد نمود. تقریباً تمام مقررات و قوانین اجتماعی از همین نوع است؛ مانند مقررات راهنمایی و رانندگی. در برخی از آیات از خریدن جان و مال مؤمنان به بهای بهشت سخن گفته شده است؛ از جمله آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ»؛ در حقیقت خدا از مؤمنان جان و مالشان را به [بهای] اینکه بهشت برای آنان باشد، خریده است (توبه: ۱۱۱). خرید و فروش نوعی قرارداد است که به دو طرف معامله بستگی دارد و بهای معامله می‌تواند با رضایت طرفین کم و زیاد شود.

۳-۵.۲. رابطه سببی و مسببی

این نوع رابطه یک رابطه تکوینی است و ربطی به قراردادهای انسانی ندارد و قابل تغییر هم نیست. برای مثال، سم خوردن موجب مردن می‌شود، یا آب خوردن موجب رفع تشنگی است. در امور طبیعی این مطلب روشن است و انسان با تجربه می‌تواند نحوه علیت در میان امور طبیعی را کشف کند. اما درباره امور مربوط به ماورای طبیعت به علت محدودیت آگاهی ما انسان‌ها، کشف روابط علی و معلولی معمولاً برای ما میسر نیست و باید از طریق وحی آگاهی کسب کنیم.

برای مثال، خداوند ظهور فساد در خشکی و دریا را به سبب اعمال انسانی می‌داند و در قرآن می‌فرماید: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمَلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (روم: ۴۱)؛ در خشکی و دریا به سبب اعمال زشتی که مردم به‌دست خود مرتکب شدند، فساد و تباهی نمودار شده است تا [خدا کیفر] برخی از آنچه را انجام داده‌اند به آنان بچشاند؛ باشد که [از گناه و طغیان] برگردند.

در آیاتی از قرآن رابطه دنیا و آخرت به همین‌گونه ترسیم شده است؛ از جمله: «فَلَاتَتَّجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (توبه: ۵۵)؛ اموال و فرزندانشان تو را به شگفت نیاورد. جز این نیست که خدا می‌خواهد در زندگی دنیا به سبب اینها عذابشان کند.

باء در کلمه «بها» بای سببیت است؛ یعنی به سبب اموال و اولادشان عذاب خواهند دید. در آیه دیگر پاداش را به سبب آنچه آدمی کسب کرده، ذکر نموده است: «وَوَخَّلِقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِالْحَقِّ وَ لِيُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (جاثیه: ۲۲)؛ و خدا آسمان‌ها و زمین را به‌حق آفریده و تا هر کسی به [موجب] آنچه به‌دست آورده است پاداش یابد و به آنان ستم نخواهد شد.

۳-۵. رابطه ظاهر و باطن

نوع دیگر رابطه ظاهر و باطن است. تفاوت این نوع رابطه با رابطه سبب و مسببی این است که در اینجا یک چیز بیش نیست که ظاهری دارد و باطنی و دوگانگی در کار نیست؛ ولی در رابطه سبب و مسببی دو چیز در کار است که یکی سبب و دیگری مسبب است. براساس ظاهر برخی از آیات، این نوع رابطه میان آخرت و دنیا برقرار است؛ از جمله آیه شریفه: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا» (نساء: ۱۰)؛ در حقیقت کسانی که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند، جز این نیست که آتش در شکم خود فرومی‌برند و به زودی در شعله‌های آتش (دوزخ) می‌سوزند.

براساس مضمون این آیه، خوردن مال یتیم از روی ستمگری، فروبردن آتش در شکم است. حال سخن در این است که آیا زبان این آیه زبان حقیقی است یا تمثیلی و مجازی؟ آیا خوردن مال یتیم به ظلم، که به آتش تشبیه شده، شبیه است به آنچه در محاورات درباره شخص حسود گفته می‌شود که حسود در آتش حسد خود می‌سوزد و مراد از آن، این است که حسود لحظه‌ای آسایش و آرامش ندارد، نه اینکه واقعاً آتشی در کار باشد؟ یا اینکه واقعاً آتشی در کار است، ولی ما آن را مشاهده و حس نمی‌کنیم؟

به دو دلیل زبان این آیه زبان حقیقی است، نه مجازی و تمثیلی؛ یکی اینکه به قرینه مقابله صدر آیه (خوردن مال یتیم خوردن آتش است) و ذیل آیه (به زودی در آتش افکنده خواهند شد) می‌توان فهمید که خوردن مال یتیم اختصاص به زمان حال دارد؛ زیرا در ذیل آیه شریفه «سَيَصْلُونَ سَعِيرًا» آمده است و معنای آن (با توجه به حرف سین که وقتی بر سر فعل مضارع قرار می‌گیرد معنای آن را از زمان حال به آینده تبدیل می‌کند) این است که به زودی در آتش جهنم افکنده خواهند شد و ظاهر قسمت اول آیه، به‌ویژه با تأکید مضمون آن با حروف تأکید «ان»

و «انما» (و بدون حروفی مانند سین) این است که آنها همین الآن در حال خوردن آتش هستند. بدون قرینه‌ای محکم نمی‌توان ظاهر آیه را بر معنای مجازی حمل کرد و نفهمیدن دقیق مضمون آیه موجب نمی‌شود معنای آیه را مجازی در نظر بگیریم.

نکته مهم در این آیه آن که از هیچ‌یک از ادات تشبیه استفاده نشده و تشبیهی در کار نیست. علاوه بر آن آیات دیگری مؤید این برداشت از آیه هستند. در دو آیه خداوند انسان‌ها را از آتشی برحذر می‌دارد که سوخت آن خود مردم و سنگ‌های آتش‌زنه هستند:

الف. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (تحریم: ۶)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خودتان و کسانتان را از آتشی که سوخت آن مردم و سنگ‌هاست حفظ کنید.

ب. «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (بقره: ۲۴). اگر این عبارت را که «مردم، خود جهنم را شعله‌ور می‌کنند» در کنار آیه محل بحث قرار دهیم، متوجه خواهیم شد که این آتش همان آتشی است که با خوردن مال یتیم به ستم و مانند آن فراهم آمده و در قیامت ظهور پیدا می‌کند.

در نتیجه، براساس ظاهر برخی آیات قرآن، رفتارهای اختیاری ما ظاهری دارند و باطنی. ظاهر «خوردن مال یتیم به ظلم» ممکن است چرب و شیرین باشد، ولی باطن آن جز آتش چیزی نیست که به علت بسته بودن چشم‌های ملکوتی ما، غالباً امکان دیدن آن در دنیا وجود ندارد و قیامت ظرف ظهور باطن اعمال انسان است.

موضوع آیه محل بحث ردیلتی اخلاقی، یعنی ستم به یتیم است. در مقابل، در برخی آیات، فضیلتی اخلاقی آمده است؛ از جمله: «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۶۱)؛ مثل (صدقات) کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند همانند دانه‌ای است که هفت خوشه برویاند که در هر خوشه‌ای صد دانه باشد، و خداوند برای هر که بخواهد (آن را) چندبرابر می‌کند و خداوند گشایشگر داناست.

از این آیه دو گونه برداشت می‌شود:

برداشت اول همین ترجمه‌ای است که گذشت و در ترجمه، واژه «صدقات» در کمانک قرار داده شد و بر این اساس، مضمون آیه این است که صدقات انفاق‌کنندگان به دانه‌ای تشبیه شده که هفت خوشه داده و هر خوشه‌ای صد دانه دارد. گویی کسی که صدقه‌ای در راه خدا می‌دهد خدا آن را هفتصد برابر می‌کند.

برداشت دوم این است که خود انفاق‌کنندگان به دانه تشبیه شده‌اند، نه انفاق آنها. در نتیجه خود انفاق‌کنندگان هفتصد برابر می‌شوند، نه انفاق آنها؛ یعنی جانشان بسط وجودی می‌یابد. ظاهر آیه با برداشت دوم سازگاری دارد، نه برداشت اول، و بی‌دلیل نمی‌توان واژه‌ای را در تقدیر گرفت. در این صورت، کسانی که در راه خدا انفاق می‌کنند شاکله و هویت خود را می‌سازند. ظاهر انفاق یاری رساندن به دیگران است، ولی باطن آن بسط وجودی خود انفاق‌کننده است.

آیه شریفه «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (ابراهیم: ۷) مؤید همین برداشت است که اگر شکر خدا را بجا آورید خودتان را زیاد می‌کنم. البته این بسط وجودی تا زمانی که در دنیا زندگی می‌کنیم معمولاً برای ما آشکار نمی‌شود و در قیامت ظاهر خواهد شد.

خلاصه آنکه براساس این سنخ آیات نیز رفتارهای خیر آدمی ظاهری دارد و باطنی، و باطن آنها در قیامت ظهور پیدا خواهد کرد. از همین روست که قرآن دو بهشت و جهنم معرفی کرده است: بهشت و جهنم درونی، و بهشت و جهنم بیرونی.

۶. نقش اساسی اخلاق در شکل‌گیری هویت انسان

همان‌گونه که گذشت، سه نوع رابطه میان دنیا و آخرت برقرار است. قسم سوم علاوه بر تبیین رابطه عمیق میان دنیا و آخرت به صورت ظاهر و باطن تا حد زیادی نقش درونی اخلاق و شکل‌گیری هویت انسان به واسطه ارزش‌های اخلاقی را تبیین می‌کند. اینکه خوردن مال یتیم به ظلم، باطن آدمی را آتشین می‌کند و انفاق در راه خدا جان انفاق‌کننده را بسط وجودی می‌دهد حکایت از تأثیر درونی ارزش‌های اخلاقی در جان آدمی دارد. اما برای تکمیل بحث بهتر است دسته دیگری از آیات را که شاید صراحت بیشتری در این زمینه داشته باشند، مرور کنیم:

در برخی آیات، خداوند برای نکوهش انسان‌های زشتکار آنها را به حیوانات تشبیه می‌کند و می‌فرماید: آنها مانند چهارپایان بلکه گمراه‌تر از آنهایند: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۶). نیز در دو آیه به برخی از بنی‌اسرائیل که از فرمان روز شنبه سرپیچی کردند، می‌فرماید: بوزینه رانده‌شده باشید:

الف. «فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (اعراف: ۱۶۶)؛ و چون از آنچه از آن نهی شده بودند سرپیچی کردند، به آنان گفتیم: بوزینگانی رانده شده باشید.

ب. «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ آغْتَوُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (بقره: ۶۵)؛ و کسانی از شما را که در روز شنبه [از فرمان خدا] تجاوز کردند نیک شناختید. پس به ایشان گفتیم بوزینگانی طردشده باشید.

درباره مسخ چهره برخی از نصارا با کفر ورزیدن بعد از نزول مائده آسمانی و تبدیل به شکل بوزینه و خوک نیز می‌فرماید: «قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ» (مائده: ۶۰)؛ بگو آیا شما را به بدتر از [صاحبان] این کیفر در پیشگاه خدا خبر دهم؛ همانان که خدا لعنتشان کرده و بر آنان خشم گرفته و از آنان بوزینگان و خوکان پدیدآورده و آنان که طاغوت را پرستش کرده‌اند. اینانند که از نظر منزلت بدتر و از راه راست گمراه‌ترند.

در این آیه شریفه دو احتمال وجود دارد: زبان آیه (۱) زبان تشبیه باشد و یا (۲) زبان حقیقت. اگر زبان آیه تشبیه باشد - درواقع - مسخ و تغییر چهره‌ای رخ نداده و مراد خداوند این است که اینها به سبب رفتارهایشان گویی مانند بوزینگان و خوکان هستند. اما اگر زبان آیه حقیقت باشد و در واقع آنها تغییر چهره داده و مسخ شده باشند دو احتمال و برداشت می‌توان از این آیات داشت:

یکی آنکه این مسخ شدن موردی بوده و تنها به عنوان عذابی برای برخی از یهودیان و نصارا تحقق یافته و دیگر تکرار نشده است.

احتمال دوم اینکه چون میان رفتارهای اختیاری آدمی و شکل‌گیری ملکات درونی او ربط و نسبت وثیقی وجود دارد، انسان‌هایی که رفتارهای حیوانی از خود بروز می‌دهند درون و باطن خود را حیوانی ساخته و ملکات حیوانی کسب کرده‌اند و در قیامت که ظرف ظهور باطن انسان‌هاست، چنین انسان‌هایی به صورت حیوانی یا ملغمه‌ای از صورت حیوانات محشور می‌شوند.

با توجه به این نکته، برخی از بنی‌اسرائیل و نصارا به سبب نافرمانی خدا و تقلیدهای کورکورانه و شکم‌پرستی و بروز دادن رفتارهای بوزینگان و خوکان، باطنشان مانند این حیوانات شده است و در قیامت با چنین صورت‌هایی محشور خواهند شد و کاری که خداوند در این دنیا با آنها کرده تنها باطن حیوانی آنها را برای خودشان و دیگران برملا ساخته است.

احتمال اول، یعنی «زبان تمثیلی» درست به نظر نمی‌رسد و خلاف ظاهر آیات است و انصراف از ظاهر آنها به قرینه و دلیل نیاز دارد. از قول مجاهد نقل شده که این آیات مثلی است که خداوند زده؛ مانند تشبیه برخی انسان‌ها به الاغ در سوره جمعه، و مسخی رخ نداده است. ولی این برداشت خلاف ظاهر آیه است (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۰؛ طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۶۴). در نتیجه، به نظر می‌رسد زبان آیه زبان حقیقت باشد و برخی از بنی‌اسرائیل و نصارا واقعاً تغییر چهره داده و مسخ شده‌اند.

بسیاری از تفاسیر که متعرض تفسیر این آیه شریفه شده‌اند مسخ را واقعی و محقق دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۰؛ طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۶۴)، اما متعرض این نکته نشده‌اند که آیا این مسخ شدن موردی بوده و یا یکی از سنت‌های الهی است؟ درباره این نکته که مسخ شدن برخی از بنی‌اسرائیل و نصارا تنها مسخی جسمانی بوده یا روح و فکرشان هم مسخ شده، برخی مفسران تنها به این اکتفا کرده‌اند که مسخ واقعی بوده و هیچ توضیحی در این باره نداده‌اند؛ ولی برخی تصریح کرده‌اند که مسخ تنها شامل بدن آنها نشده، بلکه روح و فکرشان را نیز دربر گرفته است (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۷۷).

برخی معتقدند: مسخ جسمانی نبوده، بلکه تنها مسخ قلب آنها بوده است (رشیدرضا، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴۳). این‌که تنها جسمشان تغییر کرده، ولی هویت و قلبشان همچنان انسانی باشد ظاهراً اهمیت چندانی ندارد و عذاب به شمار نمی‌آید. ارزش موجودات بر حسب هویتشان است، نه بر حسب ظاهرشان و ویژگی جسمانی موجودات جزء مقومات ذاتی آنها نیست.

در نتیجه، جایگاه و اهمیت انسان در عالم هستی به شکل ظاهری او نیست، بلکه به قوا و استعدادهای ذاتی اوست. به نظر می‌رسد برداشت دوم (مسخ واقعی) درست باشد؛ زیرا:

اولاً، خداوند کارهای خود را براساس سنت‌هایی که در عالم طراحی کرده است، انجام می‌دهد و کارهایی مانند معجزات پیامبران استثنائاتی به شمار می‌آیند. یکی از سنت‌های الهی برقراری رابطه ظاهر و باطن میان رفتارهای انسان و شکل‌گیری هویت درونی اوست. براساس چنین سنتی انسان‌ها با رفتارهایی که انجام می‌دهند ملکات درونی خود را می‌سازند و در نتیجه کسی که رفتارهای حیوانی انجام می‌دهد - درواقع - درون خود را شبیه حیوان یا حیواناتی می‌کند که در قیامت ظاهر می‌شود. البته ظاهر کردن باطن برخی از بنی‌اسرائیل و نصارا در این دنیا یک سنت الهی نیست و استثنا به شمار می‌آید.

ثانیاً، مسئله تجسم اعمال که مفسران متعرض آن شده‌اند و آیات بسیاری بر آن دلالت دارند، مؤید این برداشت است. ثالثاً، در برخی از تفاسیر، از جمله تفسیر نور چنین برداشتی دیده می‌شود (قرآنی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۵۸). رابعاً، روایاتی بر این برداشت صحه گذاشته‌اند.

۷. نقش انگیزشی جاودانگی و کارکرد درونی اخلاق در زیست اخلاقی

با فرض کارکرد درونی اخلاق، دو نکته حایز اهمیت است و می‌تواند انگیزه‌ای قوی در زیست اخلاقی ببخشد: یکی اینکه ارزش‌های اخلاقی هویت واقعی فاعل اخلاقی را شکل می‌دهد و با پاسداشت ارزش‌های اخلاقی می‌توانیم - به معنای واقعی کلمه - انسان باشیم.

دوم اینکه مردن به معنای نابودی نیست، بلکه تغییر مکان و کوچ کردن از خانه‌ای (دنیا) به خانه‌ای دیگر (آخرت) است و نوع زیست ما در آخرت بستگی تام به چگونگی زیست ما در دنیا دارد. در این فرض، زیست اخلاقی کاملاً عقلانی به نظر می‌رسد؛ زیرا اولاً، آثار ارزش‌های اخلاقی تنها در بیرون انسان رخ نمی‌دهد، بلکه قبل از آثار بیرونی، اتفاقی در جان ما افتاده و تأثیری بر جان ما گذاشته است. ثانیاً، چگونگی استمرار وجود ما بستگی به چگونگی شکل‌گیری هویت ما دارد و در نتیجه، اولاً و بالذات، منافع زیست اخلاقی به خود فاعل بازمی‌گردد و ثانیاً و بالعرض به نفع دیگران تمام می‌شود.

باید توجه داشت که این دو نکته با یکدیگر می‌توانند عقلانی بودن زیست اخلاقی را توجیه کرده، انگیزه‌بخش باشند. اما نکته اول به تنهایی کارایی لازم را ندارد؛ زیرا با فرض اینکه با مردن از صحنه عالم هستی محو خواهیم شد و در این دنیا تمام تلاش خود را مصروف انسان شدن کرده، به قله انسانی دست یابیم (با توجه به اینکه زیست اخلاقی در هر صورت هزینه‌هایی برای ما در پی خواهد داشت) عقلانی به نظر نمی‌رسد.

شهید مطهری شبیه مطلبی را که گفته شد در تحلیلی درباره ریشه‌های معنویت در کتاب هدف زندگی ارائه داده است. ایشان از «وجدان» به‌مثابه یکی از ریشه‌های معنویت نام می‌برد و آن را به‌تنهایی بدون در نظر گرفتن خدا برای زیست معنوی کافی نمی‌داند. به گفته ایشان، چه خدا باشد یا نباشد - به هر صورت - معنویت در ساختار وجودی انسان هست و به موجب آن، انسان از برخی کارهای خوب لذت می‌برد و از کارهای بد تنفر دارد و کارهای خوب را نه به دلیل منفعت مادی، بلکه به خاطر لذت معنوی که از آن می‌برد، انجام می‌دهد. به‌طور خلاصه، به

اعتقاد ایشان، انسان طوری آفریده شده است که از اخلاقیات لذت معنوی می‌برد. اما محدوده کارایی وجدان محدود است و انسان تا جایی حاضر است بدان پاسخ مثبت دهد که پای کشته شدن خودش در میان نباشد، مگر اینکه خدایی در عالم باشد و هدفی در کار و وابستگی باطنی میان اشیا و انسان‌ها برقرار باشد (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۴۲).

البته این نکته را باید در نظر گرفت که نحوه زیست جاودانه انسان در قرآن دو گونه تصویر شده است:

یکی اینکه انسان‌های نیکوکار به بهشت راه خواهند یافت و افراد زشتکار به جهنم. به عبارت دیگر، بهشت و جهنم بیرون از جان آدمی است. گرچه این نحوه زیست جاودانه انگیزه‌بخشی دارد، ولی مشکلاتی را نیز به لحاظ عقلانی - دست‌کم درباره عذاب دوزخ - در پی خواهد داشت و آن اینکه آیا در مقابل عمری کوتاه - مثلاً هفتاد یا هشتاد سال گناه - خلود در جهنم با عدالت خدا سازگاری دارد و عقلانی است؟

دیگر آنکه گرچه بهشت و جهنم بیرونی را نمی‌توان از منظر قرآن انکار کرد، ولی نکته مهم‌تر و عمیق‌تر این است که علاوه بر بهشت و جهنم بیرونی، بهشت و جهنمی در واقع و در درون انسان‌ها شکل گرفته و قیامت تنها ظرف بروز و ظهور بهشت و جهنم درون است و این بهشت و جهنم همواره در دنیا با ماست و اصلاً خود واقعی ما شده و شاکله وجودی ما چیزی جز آن نیست که به دست خودمان آن را ساخته‌ایم.

مسئله دوم نقش انگیزشی قوی‌تری دارد و بهتر می‌تواند زیست اخلاقی ما را به لحاظ عقلانی تحریک کند. شاید روایت حضرت امیر علیه السلام اشاره به همین نکته داشته باشد که اگر ترسی از دوزخ نداشته باشیم و یا امید و شوقی به بهشت، هرآینه سزاوار است شیوه زیست اخلاقی را برگزینیم و در پی مکارم اخلاق باشیم؛ زیرا راه نجات آدمی است: «لَوْ كُنَّا لَا تَرْجُو جَنَّةَ وَلَا نَخْشَى نَارًا وَلَا تَوَابًا وَلَا عِقَابًا لَكَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَطْلُبَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ؛ فَإِنَّهَا مِمَّا يَدُلُّ عَلَى سَبِيلِ النَّجَاحِ» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۱۴۶).

نکته دیگری که باید در نظر گرفت این است که در کنار «زیست عقلانی»، «زیست عاشقانه» نیز مطرح است. انسان‌ها در زیست عقلانی معمولاً به عواقب کارهای خود می‌اندیشند و پیامدهای آنها را در محاسبه خود وارد می‌سازند و به عبارت دیگر، آینده‌نگری مدنظر است. ولی در زیست عاشقانه نگاهی به آینده در کار نیست. عاشق محو جمال معشوق است و جز معشوق چیزی را نمی‌بیند تا بخواهد برایش حسایی باز کند.

افرادی که شناختشان به خدا از مراحل سطحی عبور کرده و شناختی عمیق به او پیدا نموده و به فقر وجودی خود و دیگر موجودات نیز پی برده‌اند، جز خدا و خوبی‌های او (جلال و جمال الهی) چیزی نمی‌بینند و همین امر به تدریج، محبت خدا را در آنها تقویت می‌کند و با تقویت محبت به خدا و عشق ورزیدن به او، امور دیگر رنگ می‌بازند. کسی که عاشق خداست و محو در جمال و جلال الهی است و به قول عرفا، به مقام «فناء فی‌الله» رسیده، جز خدا چیزی نمی‌بیند تا بخواهد آن را در محاسبات خود در نظر بگیرد. او محو جمال الهی است و اصلاً به آینده و هر چیزی از این سنخ توجهی ندارد. از این‌روست که علامه طباطبائی اخلاق توحیدی خاص قرآنی را مطرح کرده و محبت الهی را طریق مهمی برای زیست اخلاقی دانسته است (طباطبائی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۳۷۸).

علامه طباطبائی برای کسب فضایل اخلاقی که از راه تکرار عمل به دست می‌آید سه راه ذکر می‌کند: یکی توجه به فواید دنیوی فضایل و تحسین مردم که آن را شیوه «اخلاق قدیم» و یونان باستان می‌داند و نه شیوه‌ای قرآنی.

دوم شیوه «انبیا» است که به فواید اخروی فضایل توجه دارد و آن را روش قرآن هم می‌داند که آیات بسیاری بر آن دلالت دارد (توبه: ۱۱؛ زمر: ۱۰؛ ابراهیم: ۲۲؛ بقره: ۲۵۷).

سوم شیوه قرآنی که در دیگر کتاب‌های آسمانی نیامده، و آن محور زمینه‌های رذایل اخلاقی است. این روش عبارت است از اینکه انسان‌ها از نظر اوصاف و طرز فکر، به گونه‌ای تربیت شوند که دیگر جایی برای رذایل اخلاقی باقی نماند، و به عبارت دیگر، رذایل اخلاقی از طریق رفع کردن متفی شوند، نه دفع کردن. (طباطبائی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۳۶۳). در نتیجه، این روش از روش دوم والاتر و مهم‌تر است.

در روش سوم با تشدید ایمان، دل بنده مجذوب خدا شده، دوست دارد همواره به یاد او باشد و اسمای حسنا می‌محبوبش را به خاطر آورد و صفات زیبایی او را برشمارد. این حالت تا حدی شدت می‌یابد که هنگام عبادت به گونه‌ای خدا را عبادت می‌کند که گویی خدا بر او تجلی کرده، او خدا را می‌بیند و خدا نیز او را می‌بیند و بدین‌سان حب انسان به خدا به تدریج شدت می‌یابد؛ زیرا انسان فطرتاً زیبایی را دوست دارد (طباطبائی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۳۷۸). از این‌روست که یکی از نکات مهمی که در قرآن به آن اشاره شده محبت خداست و از نشانه‌های آن، تبعیت از رسول خدا و نتیجه آن، محبوب خدا شدن است. بدین‌روی می‌فرماید: اگر خدا را دوست دارید از من تبعیت کنید تا محبوب خدا شوید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران: ۳۱)، یا در مقابل مشرکانی که غیر خدا را می‌پرستند و به بت‌هایشان مانند خدا محبت می‌ورزند، می‌فرماید: کسانی که ایمان آورده‌اند بیشترین محبت را به خدا دارند: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵).

از این آیه شریفه استفاده می‌شود که محبت تشکیکی و دارای شدت و ضعف است، و عشق چیزی جز محبت شدید به معشوق نیست. اما اینکه این محبت چگونه موجب زیست اخلاقی می‌شود، به گفته علامه طباطبائی محبت به خدا می‌تواند تا جایی شدت یابد که انسان از هر چیزی دل برکند و تنها در فکر خدا باشد و غیر از او هیچ چیزی را دوست نداشته باشد و تنها دلش در مقابل او خاشع شود و تنها در برابر او خضوع ورزد. چنین فردی هر حسن و جمالی می‌بیند حسن و جمال فناپذیر خدا می‌بیند، او همه ماسوای خدا را آیه و نشانه خدا می‌داند و نشانه نیز جز نشانه بودن از خود چیزی ندارد و همواره حکایت از صاحب نشانه دارد.

کسی که تمام وجودش را محبت صاحب نشانه پر کرده - درواقع - از همه چیز بریده و به خدا پیوسته است. از این‌رو نحوه ادراک، طرز فکر و شیوه رفتارش به‌طور کلی عوض می‌شود؛ یعنی چیزی را نمی‌بیند، مگر اینکه قبل از آن و همراه آن خدا را می‌بیند و برای هیچ موجودی استقلالی قائل نیست. بدین‌روی چنین فردی از نظر معرفت با دیگران تفاوت جدی دارد. از نظر اعمال و رفتار نیز با دیگران متفاوت است. او چون تنها خدا را می‌بیند، تنها در

برابر او خاضع است و از او هراسان، و به او امید دارد و به‌طور کلی همه کارهایش برای رضای اوست، نه برای ستایش مردم و نه برای بهشت و دوزخ (طباطبائی، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۳۷۸).

البته روشن است که چنین مقاماتی یک‌دفعه برای انسان حاصل نمی‌شود و با تأمل و تعقل است که چنین راهی پیمودنی می‌شود و در نتیجه، افراد هنگام تعقل، نیاز به انگیزه‌ای عقلانی برای انتخاب زیست اخلاقی دارند و اخلاق در شکل‌گیری هویت آدمی و استمرار وجود او می‌تواند نقش انگیزشی قوی داشته باشد. اما در نهایت انسانی که محبت الهی تمام وجودش را پر کرده همین محبت برایش کافی است که تنها کارهایی را انجام دهد که محبوب خداست.

نتیجه‌گیری

یکی از مسائل مهمی که انسان در مباحث اخلاقی با آن روبه‌روست این است که چه چیزی موجب می‌شود انگیزه انسان برای رعایت ارزش‌های اخلاقی تحریک شود؟ برای پاسخ به این پرسش، توجه به کارکردهای اخلاق از اهمیت بسزایی برخوردار است.

از این پژوهش به‌دست آمد که گرچه کارکردهای بیرونی اخلاقی تا حدی می‌تواند انگیزش آدمی را برای رعایت ارزش‌های اخلاقی تحریک کند، ولی این تحریک تا جایی است که پای جان انسان در میان نباشد و قرآن از چنین شیوه‌ای استفاده نکرده است. اما اگر کارکرد درونی اخلاق با توجه به چند نکته دیگر در عمق جان آدمی نفوذ کند نقش انگیزشی آن برای زیست اخلاقی بیشتر می‌شود و تحلیل قرآن در این زمینه راهگشاست:

اولاً، نگاهی به خود داشتن و اینکه انسان علاوه بر ساحت بدن، واجد نفس و روحی الهی است.

ثانیاً، نفس با مردن به حیات خود ادامه می‌دهد و مرگ به معنای جدا شدن نفس از بدن است.

ثالثاً، چگونگی زیست نفس بعد از مردن بستگی تام به چگونگی زیست انسان در این دنیا دارد و رابطه حیات اخروی و حیات دنیوی رابطه ظاهر و باطن است.

رباعاً، رفتارهای اخلاقی علاوه بر عقاید، نقشی جدی در شکل‌گیری هویت و باطن انسان دارد. اگر آدمی بداند که با تک‌تک رفتارهای اخلاقی، هویت و باطن واقعی خود را شکل داده، می‌تواند - به معنای واقعی کلمه - به مقام انسانی نائل شود و با مرگ نابود نمی‌شود، بلکه هویت باطنی‌اش ظاهر شده، همچنان به حیات خود در روح و ریحان یا سختی و دشواری ادامه خواهد دهد، انگیزش او برای زیست اخلاقی بیشتر می‌شود.

اما شیوه دیگری در قرآن مطرح شده که به گفته علامه طباطبائی شیوه خاص قرآن است و از آن به «اخلاق توحیدی» تعبیر شده و می‌توان آن را «زیست عاشقانه» نامید. در این شیوه کسی که به مقام توحید نائل شده برای هیچ موجودی بجز خدا استقلالی قائل نیست. چنین کسی تنها خدا را می‌بیند و تنها محبوبش خداست و تنها کار را برای رضای او انجام می‌دهد. در واقع عشق او به خدا محرک واقعی او برای رعایت ارزش‌های مثبت اخلاقی است و نوع نگرش او به خدا به‌گونه‌ای است که رذایل اخلاق در او به وجود نمی‌آید تا نیازی به رفع آنها باشد.

منابع

- آل بویه، علیرضا، ۱۳۸۹، «نفی تکساحتی و میرا بودن آدمی در قرآن»، *نقد و نظر*، ش ۵۰، ص ۱۲۱-۱۵۰.
- آقاجانی، معصومه و زهرا خیری دوست، ۱۳۹۴، «توسعه پایدار در کنار عدالت و اخلاق در اقتصاد اسلامی»، *اقتصاد و بانکداری اسلامی*، ش ۱، ص ۱۱۱-۱۴۶.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *رساله نفس*، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا.
- ، ۱۸۸۹، «رساله فی دفع الغم من الموت» در: *رسائل ابن سینا*، تصحیح: میکائیل بن یحیی المهرنی، لیدن، مطبع بریل.
- اسلامی، سیدحسین، ۱۳۸۶، «قاعده زرین در حدیث و اخلاق»، *علوم حدیث*، سال دوازدهم، ش ۳ و ۴، ص ۵-۳۳.
- امینی، محمدحسین و همکاران، ۱۳۹۷، «عوامل و الگوی انگیزش از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی: نگاهی تحلیلی — شناختی»، *روانشناسی و دین*، ش ۴۲، ص ۲۱-۳۸.
- بهادری، محمدکریم و همکاران، ۱۳۹۱، «دستبرد علمی: مفاهیم، عوامل و راهکارها»، *طب نظامی*، ش ۱۴، ص ۱۶۸-۱۷۷.
- تاجریان، علیرضا، ۱۳۸۸، «نقشه راه رهبری برای تولید علم و فناوری، توسعه و پیشرفت»، *راهبرد یاس*، ش ۲۰، ص ۲۱۱-۲۴۴.
- تیمی آمدی، عبدالواحدین محمد، بی تا، *عزور الحکم و درر الکلم*، قم، دار الکتاب الاسلامی.
- جهانیان، ناصر، ۱۳۹۲، «مبانی اخلاقی امنیت اقتصادی»، *اقتصاد اسلامی*، ش ۵۲، ص ۵-۳۲.
- دهقان، رحیم، ۱۳۹۶، «بررسی تطبیقی ابعاد انگیزش اخلاقی در اندیشه علامه طباطبائی و فینیس»، *اخلاق و حیاتی*، ش ۱۲، ص ۱۲۱-۱۴۳.
- رحمتی، سجاد و همکاران، ۱۳۹۹، «انگیزش اخلاقی از دیدگاه فرخرازی»، *پژوهشنامه اخلاق*، ش ۴۹، ص ۷-۲۶.
- رشیدرضا، محمد، بی تا، *تفسیر المنار*، بیروت، دار المعرفه.
- ریچلز، جیمز، ۱۳۹۲، *عناصر فلسفه اخلاق*، ترجمه محمود فتحعلی و علیرضا آل بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سعادت مصطفوی، سیدحسین و همکاران، ۱۳۹۳، «ارائه الگو: راهکاری قرآنی برای تقویت انگیزه‌های عالی و تضعیف انگیزه‌های دانی در زیست اخلاقی»، *پژوهشهای اخلاقی*، ش ۱۵، ص ۷-۲۶.
- سوپر، البوت، ۱۳۸۴، «خودگرایی روانشناختی»، در: *جستارهایی در روانشناسی اخلاق*، ترجمه منصور نصیری، قم، معارف.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۲۰۰۹م، *رساله الابراج*، تحقیق هانری کرین، پاریس، بیبلیون.
- ، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات شیخ اسراق*، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سیدقطب، ۱۴۲۵ق، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق.
- شمسی، محمد مهدی و محمدرضا ضمیری، ۱۳۹۹، «مقایسه انگیزش اخلاقی در اندیشه‌های علامه طباطبائی و مکناتن»، *پژوهشهای نوین دینی*، ش ۳، ص ۳۹-۵۶.
- صالحی امیری، سیدرضا و علی کریمی خوزانی، ۱۳۹۵، «نقش اخلاق اجتماعی بر امنیت اجتماعی و عمومی»، *اخلاق در علوم و فناوری*، ش ۱، ص ۱۱-۱۸.
- صدرالمতألهین، ۱۳۸۲، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۳۸۹، *المبدأ والمعاد*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، چ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۳، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبائی و هاشم رسولی، تهران، ناصر خسرو.

طوسی، محمدبن حسن، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمدحیب عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

قزائتی، محسن، ۱۳۷۶، *تفسیر نور*، قم، مؤسسه در راه حق.

کیان‌پور، سعید و همکاران، ۱۳۹۹، «پیش‌بینی رابطه اخلاق و محیط کسب و کار با توسعه اقتصادی ایران»، *اخلاق در علوم و فناوری*، سال پانزدهم، ش ۲، ص ۹۳-۹۹.

کاوایی، محمد و محمدرضا کریمی، ۱۳۹۰، «منابع انگیزش اخلاقی با رویکرد تطبیقی بین دیدگاه علامه طباطبائی و مازلو»، *مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، ش ۹، ص ۷۹-۱۰۴.

گنسلر، هری ج، ۱۳۹۱، *اخلاق صوری*، ترجمه مهدی اخوان، تهران، علمی و فرهنگی.

محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۶۲، *میزان الحکمه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

مرادی، حسن، ۱۳۸۴، «دیدگاه علامه طباطبائی درباره عینیت ارزش‌ها و حریت در انگیزش اخلاقی براساس توحید اطلاق»، *اخلاق و حیاتی*، ش ۸، ص ۲۹-۴۶.

مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، *هدف زندگی*، تهران، صدرا.

موحدی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، «اصول و ضوابط حاکم بر سیر تمدن‌ها»، *تاریخ در آینه پژوهش*، ش ۲۰، ص ۱۶۱-۱۸۴.

مهدوی‌نژاد، محمدحسین، ۱۳۹۱، «تحلیلی فلسفی از مبنای انسان‌شناختی و انگیزش اخلاقی در اندیشه علامه طباطبائی»، *حکمت صدرایی*، ش ۱، ص ۹۵-۱۰۸.

وجدانی، فاطمه، ۱۳۹۵، «تدوین الگوی منابع انگیزش اخلاقی در قرآن (براساس تفسیر میزان)»، *علوم تربیتی از دیدگاه اسلام*، ش ۷، ص ۵-۲۰.

هادی، اصغر، ۱۳۸۷، «اخلاق توحیدی و نقش آن در انگیزش»، *معرفت*، ش ۱۳۰، ص ۲۷-۴۷.

بررسی نسبت مسئله همزیستی با غیرمسلمانان و آیات نهی از تولدی ایشان

کلیه یحیی صباغچی / استادیار مرکز معارف اسلامی و علوم انسانی دانشگاه صنعتی شریف

sabbaghchi@sharif.ir



orcid.org/0000-0001-6734-1916

ahanchi@sharif.ir

امید آهنچی / استادیار مرکز معارف اسلامی و علوم انسانی دانشگاه صنعتی شریف



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰

چکیده

«همزیستی مسالمت‌آمیز» که همواره از نیازهای زندگی بشر بوده، امروزه اهمیت بیشتری یافته است و با رویکردهای گوناگونی بررسی می‌گردد. در این میان، نقش دین در ایجاد یا نفی همزیستی مسالمت‌آمیز همواره برجسته بوده است. از منظر برخی جامعه‌شناسان، دین مایه وحدت و قوام اجتماع می‌شود و از منظر برخی اندیشمندان، دین به خشونت و چنددستگی میان انسان‌ها دامن می‌زند و امکان همزیستی مسالمت‌آمیز را تضعیف می‌کند. یکی از استنادات گروه اخیر آن است که دین مرزهای اجتماعی براساس مرزهای عقیدتی ایجاد می‌کند و انسان‌ها را در اجتماع به «خود» و «دیگری» تقسیم کرده، عامل خشونت‌ورزی علیه دیگران می‌شود. از جمله آیاتی که چنین تقسیمی را القا می‌کند آیات نهی مسلمانان از تولدی غیرمسلمانان در قرآن است. این مقاله درصدد است جایگاه روابط اجتماعی با غیرمسلمانان را ذیل «نهی از تولدی غیرمسلمانان» در این آیات بررسی کند و نشان دهد که چنین آیاتی درصدد نفی حسن معاشرت و ایجاد مرزهای اجتماعی میان مسلمانان و غیرمسلمانان نیست. در این مسیر، مقاله نشان می‌دهد که اصولاً ملاک مواجهه اجتماعی در نگاه قرآن، نه اعتقادات گروه‌های مقابل، بلکه نوع رفتار عملی ایشان است و آنچه مایه ایجاد مرز اجتماعی می‌گردد «عداوت» است و نه «کفر». این مقاله به روش تفسیر «قرآن به قرآن» مسئله مزبور را بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: همزیستی، ولایت، کفر، عداوت، مرز اجتماعی، غیرمسلمان.

«همزیستی مسالمت‌آمیز» که همواره یکی از اقتضات زندگی در اجتماع بوده، امروزه به مسئله‌ای برجسته تبدیل شده است. مواجهه با مصایب، تنش‌ها و خشونت‌ها سبب شده است در مطالعات امروزی صلح، تلاش مستمری برای شناسایی عوامل انشقاق در جوامع صورت گیرد و راه‌حلی برای یکپارچه‌سازی جوامع پیشنهاد شود. ادیان اگرچه از منظر برخی جامعه‌شناسان (مانند آگوست کنت) مایه قوام جامعه هستند (همیلتون، ۱۳۹۷، ص ۴۶)، اما از منظر برخی اندیشمندان امروزی، یکی از عوامل افتراق و مرزکشی اجتماعی نیز به‌شمار می‌روند؛ زیرا ادیان در منظر این اندیشمندان، مرزهایی را میان مؤمنان و غیرمؤمنان ترسیم می‌کنند (مارتی، ۲۰۰۰، ص ۲۵-۲۶).

یکی از دستوره‌های اسلامی که الفاکتنده مرز اجتماعی میان مسلمانان و غیرمسلمانان است، دستور به عدم تولی غیرمسلمانان است. قرآن کریم در برخی آیات خود، مسلمانان را برحذر می‌دارد از اینکه یهودیان، مسیحیان و کافران را «ولی» خود بگیرند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (مائده: ۵۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یهود و نصارا را دوستان [خود] مگیرید [که] بعضی از آنان دوستان بعضی دیگرند. و هر کس از شما آنها را به دوستی بگیرد، از آنان خواهد بود. خدا گروه ستمگران را راه نمی‌نماید.

«لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (آل عمران: ۲۸)؛ مؤمنان نباید کافران را - به جای مؤمنان - به دوستی بگیرند و هر که چنین کند، در هیچ چیز [او را] از [دوستی] خدا [بهره‌ای] نیست، مگر اینکه از آنان به نوعی تقیه کند و خداوند شما را از [عقوبت] خود می‌ترساند و بازگشت [همه] به سوی خداست.

آیات متعدد دیگری هم با مضامین مشابه در قرآن کریم وجود دارد (از جمله: نساء: ۸۹؛ نساء: ۱۳۹؛ نساء: ۱۴۴؛ مائده: ۵۷؛ اعراف: ۳؛ توبه: ۲۳؛ رعد: ۱۶؛ کهف: ۵۰؛ ممتحنه: ۱). با توجه به اهمیت مسئله «همزیستی مسالمت‌آمیز» این پرسش مطرح می‌شود که آیا آیات نهی از تولی کفار می‌تواند مانعی بر سر راه همزیستی مسالمت‌آمیز با ایشان باشد یا خیر؟

۱. طرح مسئله

برخی از مفسران و فقهای مسلمان معتقدند: نهی از تولی یهود و نصارا در این آیه و نیز نهی از تولی کافران در برخی آیات دیگر بدان معناست که مسلمانان باید ملاحظت با کفار را کنار بگذارند. از ابن عباس نقل شده است: «نهی الله المؤمنین أن يلاطفوا الكفار فيتحذوهم أولياء» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۵۷).

زمخشری معتقد است: براساس این نوع آیات، بر همه مسلمانان واجب است که از کفار دوری گزینند. او به سخن خلیفه دوم خطاب به *بوموسی*/شعری درباره کاتب مسیحی‌اش استناد می‌کند که «ایشان را تکریم نکنید، در

حالی که خدا خوارشان کرده است و به آنها اطمینان نکنید، در حالی که خدا ایشان را خائن دانسته است و به آنها نزدیک نشوید، در حالی که خدا دورشان ساخته است» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۶۴۲).

جصاص بیان می‌کند: آیه ۵۱ سوره مائده بر براءت و دشمنی نسبت به کفار دلالت دارد؛ زیرا نقطه مقابل ولایت، عداوت است (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۹۹).

صاحب *مجمع البیان* نیز معتقد است: ذکر یهود و نصارا در آیه ۵۱ سوره مائده اشاره به تمام کفار دارد. از این رو دشمنی ورزیدن با همه ایشان واجب است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۱۹).

ابن‌ادریس حلی نیز دشمنی با هر کافر به خدا و رسولش را واجب می‌داند (حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۳۱).

مرحوم طیب ذیل آیه ۵۱ سوره مائده می‌نویسد:

«لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ» ذکر یهود و نصارا با اینکه تمام کفار و مشرکین و معاندین و مخالفین و سایر مذاهب باطله و اهل بدع و ضلالت در این حکم مشترکند، باید مؤمنان از آنها تبری بجویند و مورد لعن و طرد قرار دهند و با آنها کمال عداوت را داشته باشند، برای این است که در زمان نزول آیه، کفاری که اطراف مسلمین بودند مشرکین و یهود و نصارا بودند، اما مشرکین که دائماً در جنگ و قتال با مسلمین بودند توهم اینکه مسلمانان با آنها اظهار مودتی بکنند نبود. فقط یهود و نصارا بودند به توهم اینکه با آنها مساعدت می‌کنند در دفع مشرکین (طیب، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۳۹۲).

معنای چنین تعبیری آن است که مسلمانان باید از هر غیر مسلمانی در زندگی اجتماعی کناره‌گیری داشته باشند و دشمنی نسبت به ایشان را بر خود واجب بدانند. این تعبیر، هم کفار حربی را دربر می‌گیرد و هم کفار غیرحربی را.

در یک تقسیم بندی، مسلمانان با دو گروه از غیرمسلمانان مواجه هستند: «حربی» و «غیر حربی». «کفار حربی» کسانی هستند که با مسلمانان سر جنگ دارند و «کفار غیر حربی» کسانی هستند که به دنبال جنگ و شیبخون علیه مسلمانان نیستند. آنچه منطقاً واضح است وظیفه مسلمانان در مواجهه با کفار حربی است. طبعاً در مقابل هجوم و جنگ‌افروزی ایشان، چاره‌ای جز مقاومت و دفع شرشان نیست و عموم فقها دفاع را واجب شمرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۰؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۸؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۱۰۱).

اما آنچه موضوع بحث این مقاله است، نحوه مواجهه با کفار غیرحربی است. همچنان‌که در مقدمه بیان شد، دشمنی نسبت به کفار غیرحربی سبب ترسیم مرزهای خودی و غیرخودی شده، روابط مسالمت‌آمیز با مسلمانان و غیرمسالمت‌آمیز با غیرمسلمانان غیرحربی را توجیه می‌کند. بر این اساس، این مقاله درصدد است به این سؤالات پاسخ دهد:

۱. نهی از تولی غیرمسلمانان به چه معناست؟ و آیا از ارتباطات اجتماعی مسلمانان با کفار غیرحربی نیز نهی می‌کند؟

۲. آیا وجود مرزهای فکری مسلمانان با غیرمسلمانان غیرحربی مانع روابط اجتماعی مسالمت‌آمیز با ایشان است؟ ملاک داشتن یا نداشتن روابط اجتماعی چیست؟

۲. پیشینه بحث

در تفاسیر گوناگون قرآن، ذیل آیات نهی تولی غیرمسلمانان، می‌توان نکاتی را درباره پرسش اول یافت (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۶۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۲۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۳۶). مقالات متعددی هم درباره «نفی ولایت غیرمسلمانان» و ارتباطش با مسئله «نفی سبیل» منتشر شده است. احمدی (۱۳۹۵) در مقاله «مبانی و ادله اصل اعمال ولایت در روابط بین‌الملل از منظر اسلام» با اشاره به آیات نهی از تولی غیرمسلمانان، سلطه کفار بر مسلمانان و کشورهای اسلامی را مردود دانسته، هرگونه تعامل با کفار و دولت‌های کفر را، که موجب کاهش ولایت و سرپرستی حق و دولت اسلامی شده، زمینه استیلای کفار را فراهم کند، لازم‌الاجتناب می‌داند.

حسینی و ناظری (۱۳۹۵) در مقاله «تأثیر قاعده فقهی نفی سبیل بر روابط بین‌المللی مسلمانان» از منظر روابط بین‌المللی به قاعده «نفی سبیل» پرداخته و حکم اولی را جواز روابط مسلمان با کافر دانسته‌اند. اسکندری (۱۳۹۶) در مقاله «تحلیل ولایت‌های متعارض در پرتو قرآن کریم» بیان می‌کند که قرآن مسلمانان را، هم از تن دادن به سلطه کفار و هم از دوستی با ایشان منع کرده است. وی معتقد است: زمینه نهی از تولی کفار، اعتقاد صرف نیست، بلکه جنبه سیاسی دارد و به سرنوشت جامعه مربوط می‌شود.

سلطانی (۱۳۸۳) در مقاله «روابط اخلاقی و اجتماعی مسلمانان با غیرمسلمانان از دیدگاه قرآن» از جمله اصول اخلاقی در روابط با غیرمسلمانان را رعایت عدالت و نیکی کردن به پیمان داران برمی‌شمارد و در عین حال، دوستی نکردن با غیرمسلمانان را هم یکی از همین اصول برمی‌شمارد.

مقالاتی هم اختصاصاً درباره مسئله «همزیستی مسالمت‌آمیز» تألیف شده است (ر.ک: ابراهیمی و رکیانی، ۱۳۸۲؛ موحدی ساوجی، ۱۳۹۳؛ کریمی نیا، ۱۳۸۲). اما هیچ‌یک بر بررسی نسبت مسئله همزیستی با کفار و آیات نهی از تولی کفار متمرکز نشده‌اند.

بنابراین نوآوری این مقاله در بررسی مسئله همزیستی مسالمت‌آمیز با غیرمسلمانان با تمرکز بر آیات نهی از تولی کفار است. علاوه بر آن، بررسی صریحی بر پرسش دوم انجام خواهد داد. این مقاله به روش تفسیر «قرآن به قرآن» به بررسی مسئله مزبور می‌پردازد.

بررسی درست پرسش‌های مقاله مستلزم آن است که آیات محل بحث، هم از جهت موضوع بررسی شوند و هم از جهت حکم، و چون حکم عمده این آیات نهی از تولی کفار است، بررسی معنای «تولی» نقش مهمی در فهم حکم این آیات خواهد داشت؛ همچنان که به سبب تناسب موضوع و حکم، به فهم موضوع این آیات نیز کمک خواهد کرد.

۳. معنای «ولایت» و «ولی»

در قرآن کریم، «ولی» با مشتقاتش بیش از ۲۳۰ بار به کار رفته است. ماده «ولی» را اهل لغت به معنای «قرب و نزدیکی» (فیومی، ج ۲، ص ۶۷۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۳۱۰)، «قرار داشتن یک شیء در ورای شیئی دیگر همراه با رابطه‌ای میان آنها» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۳، ص ۲۰۳) گفته‌اند.

کلمه «ولایت» که از همین ریشه است، به معنای تدبیر امور (همان، ص ۲۰۴) آمده و بر قدرت و فعل اشعار دارد (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱۵، ص ۴۰۷).

«ولی» کسی است که دارای «ولایت» باشد و از این رو عهده‌دار تدبیر امور و قیام به آنهاست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۵). جمع آن «اولیاء» است. بنابراین، رابطه میان «ولی» و «مولى علیه» چیزی بیش از ارتباط صرف و نزدیکی است؛ یعنی عبارت است از: رابطه‌ای که در آن، نوعی تدبیر از طرف «ولی» اعمال می‌شود. علامه طباطبائی معتقد است:

کلمه «اولیاء» جمع کلمه «ولی» است که از ماده «ولایت» است، و «ولایت» در اصل به معنای مالکیت تدبیر امر است؛ مثلاً، ولی صغیر یا مجنون یا سفیه کسی است که مالک تدبیر امور و اموال آنان باشد، که خود آنان مالک اموال خویشند، ولی تدبیر امر اموالشان به دست ولی‌شان است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۵۱).

بر همین اساس است که اهل لغت هم در معنای «تولی» چیزی بیش از دوستی صرف را بیان کرده و آن را به رابطه‌ای معنا نموده‌اند که نوعی رضایت و تبعیت نسبت به «ولی» را نیز در خود نهفته دارد:

وَلَى وَتَوَلَّى بِمَعْنَى وَاحِدٍ عَنْ أَبِي عَمَّادٍ النَّحْوِيُّ، يُقَالُ: تَوَلَّاهُ اتَّبَعُهُ وَرَضِيَ بِهِ؛ وَ مِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: «وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ» (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۳۱۶).

البته این معنا از «تولی» دوستی و نزدیکی را هم به همراه دارد و موجب محبت نیز می‌شود، اما محبتی که تاثیرپذیری و تبعیت و نیز رضایت از کار «ولی» را به دنبال دارد. علامه طباطبائی می‌نویسد:

این معنای اصلی کلمه «ولایت» است، ولی در مورد حب نیز استعمال شده و به تدریج استعمالش زیاد شد، و این بدان مناسبت بود که غالباً ولایت مستلزم تصرف یک دوست در امور دوست دیگر است. یک ولی در امور مولى علیه (یعنی کسی که تحت سرپرستی اوست) دخالت می‌کند تا پاسخگوی علاقه او نسبت به خودش باشد یک مولى علیه اجازه دخالت در امور خود را به ولی اش می‌دهد تا بیشتر به او تقرب جوید، اجازه می‌دهد چون متأثر از خواست و سایر شئون روحی اوست. پس تصرف محبوب در زندگی محب، هیچ‌گاه خالی از حب نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۵۱).

۳-۱. شواهد قرآنی معنای ولایت

با تکیه بر کاربردهای قرآنی این ماده می‌توان مفهوم آن را به روشنی به دست آورد. به‌طور خلاصه، «ولی» (که جمع آن «اولیاء» است) و «ولایت» در کاربرد قرآنی واجد چند ویژگی است:

۱. قابلیت تبعیت و پیروی دارد: «اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَ لَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ» (اعراف: ۳)؛ آنچه را از جانب پروردگارتان به سوی شما فرو فرستاده شده است، پیروی کنید و از اولیای دیگر پیروی نکنید. چه اندک پند می‌گیرید!

۲. ولایت‌پذیری وابسته به تبعیت است، وگرنه مایه خروج از ولایت می‌شود: «وَلَا لَنْ اتَّبِعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ» (رعد: ۳۷)؛ و اگر از هواها و تمایلات آنان، پس از دانشی که برایت آمده است، پیروی کنی برای تو در برابر خدا هیچ سرپرست و نگهدارنده‌ای نخواهد بود.

در این آیه، تبعیت هوای نفس که در نقطه مقابل تبعیت از خداست، مایه خروج از ولایت الهی شمرده شده است.
 ۳. ولی بر «مولى علیه» تسلط و سیطره دارد؛ چنان که قرآن درباره شیطان می‌فرماید: «إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ» (نحل: ۱۰۰)؛ تسلطش فقط بر کسانی است که او را سرپرست خود گرفته‌اند و بر کسانی است که برای خدا شریک قرار داده‌اند.

باید توجه داشت که اگرچه آیه فوق در مصداق خاص ولایت شیطان به کار رفته، اما می‌توان چنین استظهار کرد که وصف «تولی» در این آیه، وصفی مشعر به علیت است و بیان می‌دارد: تسلط و سیطره ناشی از «تولی» است و از این رو این سیطره ولی بر مولى علیه، اختصاص به شیطان ندارد و نتیجه طبیعی ولایت است. به تعبیر دیگر، می‌توان از شیطان در این آیه، الغای خصوصیت کرد.

۴. ولی مولى علیه را به سوی خود حرکت می‌دهد و از جنس خود می‌کند. پذیرش ولایت الهی انسان‌ها را از ظلمت به نور سوق می‌دهد و پذیرش ولایت طاغوت اثری عکس دارد:

«اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» (بقره: ۲۵۷)؛ خدا سرپرست و یار کسانی است که ایمان آورده‌اند؛ آنان را از تاریکی‌ها به سوی نور بیرون می‌برد. و کسانی که کافر شدند، سرپرستانشان طغیانگراند که آنان را از نور به سوی تاریکی‌ها بیرون می‌برند.

۵. تبعیت ناشی از ولایت، عامل یکرنگی و یگانگی مولى علیه با ولی می‌شود. قرآن کریم از زبان حضرت ابراهیم علیه السلام بیان می‌کند: «فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي» (ابراهیم: ۳۶). همچنان که درباره تولی یهود و نصارا به این اصل کلی اشاره می‌کند که «مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ» (مائده: ۵۱).

عیاشی به طریق خود از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که هر کس تولی آل محمد را پیشه کند و ایشان را بر همه مردم مقدم دارد، به سبب این تولی و تبعیت، خود از آل محمد علیهم السلام است، البته نه اینکه عین آنها باشد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۳۱).

۶ «ولی» تکیه‌گاهی است که باید به آن پناه برد: «فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ» (حج: ۷۸)؛ پس نماز را برپا دارید و زکات را بپردازید و به خدا تمسک جوئید. او سرپرست و یاور شماست. چه خوب سرپرست و یآوری، و چه نیکو یاری‌دهنده‌ای است!

چنان که پیش‌تر هم بیان شد، تولی در این آیات، اشعار به علیت دارد و از این رو مفاهیم مطرح‌شده در هریک از آیات فوق، صرفاً ناظر به مصداق خاصی از ولایت نیست که در هر آیه بیان گشته (مانند ولایت خدا) و می‌توان از آن مصادیق، الغای خصوصیت کرد. از این رو مفهوم کلی «ولایت» را براساس کاربردهای مذکور در آیات اخیر می‌توان استخراج کرد.

بر این اساس، در کاربرد قرآنی، «ولی» به معنای نزدیکی و دوستی صرف نیست، بلکه رابطه‌ای است که در آن علاوه بر محبت و دوستی، غلبه‌ای هم مطرح است و طبعاً این تفوق - که البته از سر رضاست - سبب می‌شود که ولی بتواند امور مولى علیه را تدبیر کند و به انجام آنها قیام نماید و او را تحت تأثیر خود قرار دهد و به رنگ خود درآورد. زمینه این یکرنگی محبت مولى علیه نسبت به ولی و تبعیت از اوست.

۴. معنای نهی از تولی غیرمسلمانان

آیات محل بحث در این مقاله، از «اتخاذ اولیاء» از میان کفار و منافقان نهی می‌کنند. به دلایل ذیل می‌توان گفت: مقصود از این آیات، صف‌کشی و مرزبندی اجتماعی میان مسلمانان و غیرمسلمانان و بنا کردن روابط براساس دشمنی نیست، بلکه این آیات هیچ منافاتی با نیکی و حسن معاشرت در برابر غیرمسلمانان ندارند.

۱-۴. اخص بودن مفهوم «ولایت» از رابطه اجتماعی

با توضیحی که درباره مفهوم «ولی» و «ولایت» داده شد، معلوم می‌شود که خداوند متعال در این آیات مسلمانان را از ارتباط داشتن و یا هم‌پیمانی نهی نکرده، بلکه مؤمنان را از تکیه و اعتماد و سپردن تدبیر امور خود به دست غیرمسلمانان نهی نموده است. به تعبیر دیگر، آنچه در آیات مزبور از آن نهی شده، اصل ارتباط داشتن با غیرمسلمانان نیست، بلکه وابسته شدن به آنها و تأثیر گرفتن از ایشان در اثر این وابستگی است.

علامه طباطبائی و برخی دیگر از مفسران (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۷۲؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۲۹۲) معتقدند: ولایتی که مسلمانان از اتخاذ آن نهی شده‌اند ولایت مودت و محبت است؛ یعنی تبعیت و سپردن تدبیر امور به دست ولی بر مبنای محبت و مودت، که طبعاً موجب یکرنگی با ولی می‌شود، در حالی که در امر دین، چنین اتفاقی هرگز برای یک مسلمان معتقد به دین خاتم پذیرفتنی نیست. اما انواع دیگر ارتباط نزدیک، مثل هم‌سوگند شدن یا هم‌پیمان شدن در اینجا محل بحث نیست؛ زیرا تعلیل «وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ» (مائده: ۵۱) و نیز «وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ» (آل عمران: ۲۸) گویای حالتی است که یکرنگی رخ می‌دهد و چنین حالتی درباره مودت و محبت حاصل می‌شود، نه در هم‌پیمانی و همزیستی صرف.

ولایتی که از نظر اعتبار، باعث می‌شود قومی به قومی دیگر ملحق شود، ولایت مودت است، نه ولایت سوگند و نصرت، و این پرواضح است. و اگر مراد از جمله «وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ» این باشد که هر کس بعد از این نهی، با کفار بر مسئله یاری دادن در روزگار سخت هم‌سوگند شود خود او نیز از کفار می‌شود، صرف نظر از اینکه معنایی است مبتدل، عبارت آیه آن را نمی‌رساند، مگر آنکه قیودی از پیش خود بر عبارت آیه اضافه کنیم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۷۲).

۲-۴. قراین لفظی در آیات

شواهد دیگری که در خود آیات نهی از تولی کفار وجود دارد، معنای فوق‌الذکر از تولی کفار را تأیید می‌کند؛ از جمله اینکه در دسته‌ای از این آیات، عبارت «مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» قید شده است که صدر آیه را تبیین می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۵۱):

«لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۲۸)؛ مؤمنان نباید کافران را - به جای مؤمنان - به سرپرستی بگیرند.

«الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلْيَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً» (نساء: ۱۳۹)؛ همانان که غیر از مؤمنان، کافران را سرپرست [خود] می‌گیرند، آیا سربلندی را نزد آنان می‌جویند؟ [این خیالی خام است]؛ زیرا عزت، همه از آن خداست.

– «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» (نساء: ۱۳۴)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به جای مؤمنان، کافران را به دوستی خود مگیرید.

این عبارت به حالتی اشاره می‌کند که افرادی از مؤمنان بخواهند تمام رابطه و محبت خود را با غیرمؤمنان شکل دهند و هیچ مودت و رابطه‌ای که در زندگی و تدبیر امورشان تأثیرگذار باشد، با مؤمنان نداشته باشند. معنا و نتیجه ایجاد ارتباط و وابستگی با صرف کافران آن است که چنین مؤمنانی خود را کاملاً تحت تدبیر غیرمؤمنان قرار داده‌اند و گروهی که می‌توانند در زندگی آنها تأثیرگذار باشند، گروه کافران خواهند بود. این همان معنای سر سپردن به غیرمؤمنان و قرار دادن خود در پناه ایشان و پذیرفتن تدبیر و تأثیر ایشان در امور زندگی مؤمنان است.

از این قید به خوبی فهمیده می‌شود که منظور آیه این است که بفرماید: اگر تو مسلمان اجتماعی و – به اصطلاح – نودوست هستی، باید – حداقل – مؤمن و کافر را به اندازه هم دوست بداری. و اما اینکه کافر را دوست بداری و زمام امور جامعه و زندگی جامعه را به او بسپاری و با مؤمنین هیچ ارتباطی و علاقه‌ای نداشته باشی، این بهترین دلیل است که تو با کفار سنخیت داری و از مؤمنین جدا و بریده‌ای، و این صحیح نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۷).

پس منظور از رابطه مطرح‌شده در این آیات، با توجه به عبارت ذیل آیه، روشن‌تر می‌شود و طبعاً مسئله منهی‌عنه در اینجا، همزیستی و احترام متقابل و هم‌پیمانی نیست.

۳-۴. تطبیق با دیگر آیات مرتبط

مجموعه‌ای از دیگر آیات قرآن که مرتبط با بحث حاضرند، لازم است در کنار آیات قبلی بررسی شوند. در برخی آیات، نوع رفتار مسلمانان در قبال غیرمسلمانان روشن‌تر بیان شده و میان نحوه مواجهه با غیرمسلمانان حربی و غیرحربی تمایزی دیده می‌شود؛ از جمله در آیات ۹۰ و ۹۱ سوره نساء تأکید شده است که مسلمانان حق تعدی بر غیرمسلمانان مسالمت‌جو و غیرحربی را ندارند:

«فَإِنْ عَازَلَوْكُمْ فَلَمْ يَغَاتِلْوْكُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» (نساء: ۹۰)؛ پس اگر از شما کناره گرفتند و با شما به جنگ برخاستند و پیشنهاد صلح دادند [به آنان تعدی نکنید که] خدا در این صورت، برای تجاوز به آنان راهی برای شما قرار نداده است.

مسلمانان تنها در صورتی حق رفتار تند را دارند که با رفتاری تند و غیرمسالمت‌جویانه از گروه مقابل مواجه شوند. به بیان دیگر، دستور قرآن درباره کفار حربی به‌گونه دیگری است. براساس آیه ۹۱ سوره نساء، مسلمانان نه‌تنها مجاز به رفتار تند در برابر کافران حربی هستند، بلکه دستور می‌یابند که آنان را هر جا یافتند به قتل برسانند: «فَإِنْ لَمْ يَعْزُبْوْكُمْ وَ يُقُوْا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَ يَكْفُوْا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ نَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطٰنًا مُّبِيْنًا» (نساء: ۹۱)؛ پس اگر [از جنگ با شما] کناره نرفتند و پیشنهاد آشتی نکردند و بر ضد شما دست [از فتنه و آشوب] برنداشتند، آنان را هر جا یافتید، بگیرید و بکشید. آنانند که ما برای شما نسبت به [گرفتن و کشتن] آنان دلیلی روشن و آشکار قرار دادیم.

بدین‌سان، در آیات ۹۰۸ سوره ممتحنه تأکید شده که در روابط مسلمانان با غیرمسلمانان، قاعده کلی عبارت است از: داشتن روابط اجتماعی بر پایه نیکی و عدالت‌ورزی. استثنای این قاعده آنجاست که مسلمانان با اهل جنگ مواجه شوند و نیز با کسانی که مسلمانان را از سرزمین‌هایشان بیرون کردند؛ یعنی با کسانی که اقدام عملی و خصومت‌آمیز علیه مسلمانان داشته‌اند. تنها در اینجاست که مرزکشی در روابط اجتماعی مطلوب است:

«لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»؛ [اما] خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما جنگیده و شما را از دیارتان بیرون

نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید؛ زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد.
 «إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»؛ خدا فقط شما را از دوستی با کسانی نهی می‌کند که در کار دین با شما جنگیدند و از دیارتان بیرون راندند و در بیرون راندنتان به یکدیگر کمک کردند. و کسانی که با آنان دوستی کنند، پس دوستی کنندگان همان ستمکارانند.

حاصل کلام در آیات اخیر آن است که هم‌پیمانی و تجارت و همزیستی مسالمت‌آمیز اصولاً وابسته به مرزهای اعتقادی نیست و می‌تواند شامل افراد غیر هم‌کیش نیز بشود. این آیات تبیین بیشتری از آیاتی به دست می‌دهند که ولایت غیرمسلمانان بر مسلمانان را مردود می‌شمارند و مانع این توهم می‌شوند که منظور از نفی ولایت غیرمسلمانان، نداشتن روابط اجتماعی با ایشان و بلکه دشمنی با آنهاست (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۷۲؛ زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۷۰).

پیش‌تر بیان شد که «ولایت» عبارت است از: رابطه‌ای که فراتر از نیکی و یا هم‌پیمانی باشد و نوعی یکی شدن و سپردن امور را دربر دارد. واضح است که ارتباط مسالمت‌آمیز و مبتنی بر نیکی و دادگری مساوی با قرار گرفتن تحت ولایت غیرمسلمانان و سپردن تدبیر امور به دست آنها نیست. بنابراین، آنچه قرآن کریم از مسلمانان می‌خواهد داشتن همزیستی نیکوکارانه و عدالت‌ورزانه با غیرهمکیشان است، بی آنکه این رابطه تبدیل به رابطه یکرنگی قلبی و فکری شود. این وجه جمع را در دو آیه ذیل نیز می‌توان به روشنی دید. از یک سو، قرآن تأکید دارد که حتی پدران و برادران را در صورتی که کفر را بر ایمان ترجیح می‌دهند، به ولایت نگیرید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَ إِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَىٰ الْإِيمَانِ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَاُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (توبه: ۲۳)؛ ای اهل ایمان! اگر پدران‌تان و برادرانتان کفر را بر ایمان ترجیح دادند، آنان را دوست و سرپرست خود مگیرید. و کسانی از شما که آنان را دوست و سرپرست خود بگیرند، هم اینانند که ستمکارند.

از سوی دیگر، در ضمن تبیین مسئله نیکی به والدین، اشاره می‌کند که حتی اگر پدر و مادر مشرک باشند و بخواهند فرزند موحد را به شرک در آورند، باید با ایشان به نیکی مصاحبت کرد، ولی در امر دین، از راه اهل حقیقت تبعیت نمود:

«وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَىٰ إِلَهِئِهِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (لقمان: ۱۵)؛ و اگر [آن دو] تلاش کنند که تو بر اینکه چیزی را که هیچ علمی به آن نداری شریک من قرار دهی، از آنان اطاعت مکن؛ ولی در دنیا با آن دو تن به شیوه‌ای پسندیده معاشرت کن و راه کسی را پیروی نما که به سوی من بازگشته، که (پس از مرگ) رجوع شما به سوی من است و من شما را به پاداش اعمالتان آگاه خواهم ساخت.

۴-۴. ریشهٔ مرز اجتماعی: عداوت ظاهر و نه تفاوت عقیده

از مجموعه مباحث مزبور می‌توان به این جمع‌بندی رسید که در نگاه قرآن کریم، مرزهای عقیدتی با مرزهای اجتماعی یکی نبوده، آیات نفی ولایت، درصدد قطع روابط اجتماعی مسلمانان با غیرهمکیشان نیست. اصولاً مرزهای اعتقادی در منظر قرآن بسیار پررنگ‌تر و برجسته‌ترند و قرآن هرگز عقیده نادرست مشرکان را نمی‌پذیرد و شرک را از دایرهٔ غفران الهی خارج می‌داند (نساء: ۴۸). اما در حیطةٔ روابط دنیوی و اجتماعی، این مرز عقیدتی را مؤثر نمی‌داند و اصل روابط اجتماعی، آن هم بر پایهٔ نیکی و قسط را تجویز می‌کند، ولی برگزیدن ولایت غیرمسلمان را جایز نمی‌داند.

علاوه بر این، قرآن کریم همهٔ غیرمسلمانان را یکی نمی‌داند و به تبع آن، احکام متفاوتی برای آنها مطرح می‌کند: برخی از ایشان را جویا و پذیرای حق می‌داند و برخی را منکر حقیقت؛ برخی از غیرمسلمانان را مسالمت‌جو و اهل صلح می‌بیند و برخی را جنگ‌طلب و خصومت‌گرا (آل عمران: ۱۱۳ و ۱۹۹؛ نساء: ۹۰). دستورها و احکام قرآن دربارهٔ غیرمسلمانان صلح‌گرا و غیرمسلمانان خصومت‌گرا - قلباً یا عملاً - یکی نیست. وجه اشتراک این گروه‌ها غیرمسلمان بودنشان، و وجه تمایزشان تفاوت در رویکرد قلبی یا رفتار عملی است.

تفاوت دستورهای قرآن در قبال این گروه‌ها را وقتی می‌توان توضیح داد که آنها را ناظر به رویکردها و رفتارهای آنها بدانیم و نه صرف عقیدهٔ ایشان. در این میان، دسته‌ای از آیات که ناظر به لزوم فاصله گرفتن مسلمانان از غیرمسلمانان هستند، متعلق حکم را مطلق غیرمسلمانان قرار نداده‌اند، بلکه در آنها غیرمسلمانانی با وصف «عداوت نسبت به مسلمانان» یا «استهزا نسبت به دین» توصیف شده‌اند؛ یعنی مسلمانان از مودت کسانی نهی شده‌اند که رویکرد خصومت‌آمیزی نسبت به خدا و رسول او داشته‌اند و علیه مسلمانان اقدام می‌کنند و آسیب می‌زنند. در مقابل چنین کسانی، نه تنها نباید ولایت داشت، بلکه حتی «مودت» هم که درجه‌ای نازل‌تر از «ولایت» در روابط است، پذیرفتنی نیست. این رویکرد خصومت‌آمیز ممکن است صرفاً در قلب باشد که نتیجه‌اش برائت قلبی مسلمانان از ایشان است؛ آنچنان که فرمود:

«لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله: ۲۲)؛ قومی را نیایی که به خدا و روز بازپسین ایمان داشته باشند [و] کسانی را که با خدا و رسولش مخالفت کرده‌اند - هرچند پدرانشان

یا پسرانشان یا برادرانشان یا عشیره آنان باشند - دوست بدارند. در دل اینهاست که [خدا] ایمان را نوشته و آنها را با روحی از جانب خود تأیید کرده است.

بدین‌روی، وقتی خداوند متعال درباره استغفار حضرت ابراهیم علیه السلام برای پدرش و سپس برائت جستن آن حضرت از وی سخن می‌گوید؛ ملاک برائت را دشمنی پدرش با خدا معرفی می‌نماید: «وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ» (توبه: ۱۱۴)؛ و طلب آمرزش ابراهیم برای پدرش نبود، مگر برای وعده‌ای که به او داده بود. و [الی] هنگامی که برای او روشن شد که وی دشمن خداست، از او بی‌زاری جست. راستی، ابراهیم دلسوزی بردبار بود!

باید توجه داشت که حضرت ابراهیم بت‌شکن در قرآن کریم الگوی مؤمنان معرفی شده است و آن جناب تا آنگاه که دشمنی پدرش با خداوند متعال روشن نشده بود، با آنکه بت‌پرست بود، از وی بی‌زاری نجست. همین مسئله را در رابطه آن حضرت با قومش می‌توان مشاهده کرد. بی‌زاری آن حضرت و همراهانش مربوط به وقتی است که دشمنی میان آن قوم با فرستاده خدا و پیروانش پدید آمد:

«فَدَكَانَتْ لَكُمْ أَسُوءَ حَسَنَةٍ فِي إِبْرَاهِيمَ وَ الَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَّاءُ مِنْكُمْ وَ مِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَ بَدَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَ الْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ» (ممتحنه: ۴)؛ قطعاً برای شما در [پیروی از] ابراهیم و کسانی که با اویند سرمشقی نیکوست، آنگاه که به قوم خود گفتند: ما از شما و از آنچه به جای خدا می‌پرستید، بی‌زاریم؛ به شما کفر می‌ورزیم و میان ما و شما دشمنی و کینه همیشگی پدیدار شده است تا وقتی که فقط به خدا ایمان آورید.

رویکرد خصومت‌آمیز غیرمسلمانان ممکن است به رفتار عملی و تبدیل آنها به افراد حربی منجر شود که در اینجا وظیفه مسلمانان علاوه بر نفی ولایت و مودت قلبی، دفاع عملی از خویش است (چنان‌که در ابتدای مقاله بیان شد و در آیات تحریمی یا امر به قتال از مسلمانان خواسته شده است). در ابتدای سوره ممتحنه از ولایت دشمن خدا و دشمن مؤمنان نهی گردیده و در ادامه آیه توضیح داده شده است که مؤمنان نسبت به آنها دوستی می‌ورزند، در حالی که آنها کفر ورزیده، پیامبر و مؤمنان را از دیارشان بیرون کرده‌اند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَ عَدُوِّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَ قَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَ إِيَّاكُمْ» (ممتحنه: ۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، دشمن من و دشمن خودتان را به دوستی مگیرید [به گونه‌ای] که با آنها اظهار دوستی کنید، و حال آنکه قطعاً به آن حقیقت که برای شما آمده کافرند [و] پیامبر [خدا] و شما را [از مکه] بیرون می‌کنند.

عنوان اخذشده در این آیه «عدو» است و توصیفات بعدی در این آیه بر موضوعیت این «دشمنی» صحه می‌گذارد. همچنین در آیه بعدی مجدداً بر «عداوت» گروهی که از تولی و مودتشان نهی شده، تأکید گردیده است:

«إِنَّ يَتَقَفَّوْكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَ يَسْتَأْذِنُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَ وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ» (ممتحنه: ۲)؛ اگر بر شما دست یابند، دشمنان باشند و بر شما به بدی دست و زبان بگشایند و آرزو دارند که کافر شوید. در انتهای سوره ممتحنه باز همچنین متعلق نهی از تولی، گروهی هستند که صرفاً غیرمسلمان نام ندارند، بلکه مغضوب خدا واقع شده‌اند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَسُؤُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَبِئْسَ الْكُفَّارُ مِنَ أَصْحَابِ الْقُبُورِ» (ممتحنه: ۱۳)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، مردمی را که خدا بر آنان خشم رانده، به دوستی مگیرید. آنها واقعاً از آخرت سلب امید کرده‌اند؛ همان‌گونه که کافران اهل گور قطع امید نموده‌اند.

بررسی آیاتی که از «غضب» الهی در آنها یاد شده و کسانی که مشمول این «غضب» قرار گرفته‌اند، نشان می‌دهد که هرچند کافر و مشرک در منظر خدا مطرود و مذموم هستند، اما مشمول «غضب» الهی بر آنان منوط به جایی شده که گروه کافران یا مشرکان در تقابل با خدا و رسول او قرار بگیرند و در برابر آیات الهی یا گروه مسلمانان موضع عداوت و لجاجت اتخاذ کنند. از جمله، به کسانی اشاره شده است که پس از اجابت دعوت خدا، به محاجّه علیه خدا می‌پردازند (شوری: ۱۶) یا مشرکان و منافقانی که در صف تقابل و عداوت با مسلمانان قرار گرفتند؛ مثل مشرکان مکه (فتح: ۶).

مؤید این معنا توصیف خداوند درباره گروهی از مسیحیان است که بیشترین مودت را نسبت به مسلمانان دارند، با اینکه در زمره کافران محسوب می‌شوند:

«لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَيْسِيْنَ وَ رُهْبَانَا وَ أَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ» (مائده: ۸۲)؛ مسلماً یهودیان و کسانی را که شرک ورزیده‌اند دشمن‌ترین مردم نسبت به مؤمنان خواهی یافت و قطعاً کسانی را که گفتند: ما نصرانی هستیم، نزدیک‌ترین مردم در دوستی با مؤمنان خواهی یافت؛ زیرا برخی از آنان دانشمندان و رهبانانی هستند که تکبر نمی‌ورزند.

این آیات نیز موضوع منع از دوستی سیاسی را عنوان «عدو» قرار می‌دهند، نه عنوان «کافر»، بلکه تصریح می‌کنند که منع از دوستی کافر مقید به دشمنی است و حول این عنوان می‌گردد؛ اما درباره غیر دشمن، آیات بر نیکی و دادگری نسبت به ایشان تشویق می‌کنند که پایین‌ترین مرتبه الفت و همزیستی مسالمت‌آمیز است (بحرانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۵۲).

روایت ذیل گواه دیگری بر این مطلب است که موضوع منع از ارتباط و همزیستی، «کافر» نیست و حتی در مواردی «کافر» بر مؤمن حقوقی دارد؛ مثل حق همسایگی یا حق خویشاوندی. توجه به این نکته هم لازم است که مودت و عداوت اصالتاً در درون هستند و نمود و ظهور آنها در بیرون است. بنابراین می‌توان، حتی در درون، اهل برائت نسبت به دشمنان خدا و رسول بود و در عمل، اهل همزیستی مسالمت‌آمیز، البته مادام که دشمنی قلبی غیرمسلمانان به دشمنی عملی تبدیل نشده است.

عَنْ الْجَهْمِ بْنِ حُمَيْدٍ قَالَ: قُلْتُ لِبَابِي عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنه تَكُونُ لِي الْقَرَابَةُ عَلَى غَيْرِ أَمْرِي أَلَيْسَ عَلَيَّ حَقٌّ؟ قَالَ: «نَعَمْ، حَقُّ الرَّجْمِ لَا يَقْطَعُهُ شَيْءٌ وَإِذَا كَانُوا عَلَى أَمْرِكَ كَانَ لَهُمْ حَقُّنَ: حَقُّ الرَّجْمِ وَحَقُّ الْإِسْلَامِ» (كليني، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۵۷).

به امام صادق رضي الله عنه عرض کردم: من خویشانی دارم که هم عقیده‌ام نیستند. آیا بر من حقی دارند؟ فرمود: آری، حق خویشاوندی را چیزی قطع نمی‌کند، و اگر هم عقیده تو باشد دو حق دارند: حق خویشاوندی و حق اسلام.

علامه مجلسی در ذیل این روایت چنین توضیح می‌دهد: این روایت دال بر ساقط نشدن حق خویشاوندی به واسطه «کفر» است و این دستور در روایت، با آیه ۲۲ سوره مجادله «لَا تَجِدُ قَوْمًا...» ناسازگار نیست؛ زیرا این آیه بر محبت قلبی حمل می‌شود و با حسن معاشرت ظاهری منافات ندارد.

وجه دیگر آیه آن است که بر جایی حمل شود که آن خویشاوندان معارض با حق باشند و حسن معاشرت با ایشان موجب غلبه باطل بر حق گردد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۱۳۱).

دستورها و رهنمودهای امیرمؤمنان رضي الله عنه درباره نحوه مواجهه با غیرمسلمانان و اخذ جزیه نیز گواه بر این نکته است که برائت و برخورد همراه با تندی تنها درباره کسی صادق است که عنوان «عداوت» بر او صدق کند:

و قال في كتاب أرسله إلى عماله على الخراج: «و لا تبعين للناس في الخراج كسوة شتاء و لا صيف و لا دابة يعتملون عليها و لا عبداً، و لا تضرين أحداً سوطاً لمكان درهم، و لا تمسن مال أحد من الناس: مصل و لا معاهد إلّا أن تجدوا فرساً أو سلاحاً يعدي به على أهل الإسلام، فإنه لا ينبغي للمسلم أن يدع ذلك في أیدی أعداء الإسلام فيكون شوكة عليه» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۲۵)؛

و برای گرفتن خراج، پوشش زمستانی و تابستانی (رعیت) را مفروشید و چارپایی که بدان کار کنند و بنده‌ای را که در اختیار دارند، و برای درهمی کسی را تازیانه مزینید و دست به مال کسی مبرید، نمازگزار باشد یا پیمان مسلمانان را عهده‌دار، جز آنکه اسبی یا جنگ‌افزاری را ببینید که در جنگ با مسلمانان به کار می‌رود؛ که مسلمان را روا نیست اسب و جنگ‌افزار را در دست دشمنان اسلام و انهد تا موجب نیروی آنان بر زبان مسلمانان گردد (شریف رضی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۴).

روایات متعددی از معصومان رضي الله عنهم در باب حب و بغض وارد شده است که به خصلت مؤمنان واقعی در این زمینه اشاره می‌کنند و اهمیت آن را برای اهل ایمان تشریح می‌نمایند. «تولی» و «تبری» به توصیف این‌گونه روایات، جایگاه مهمی در ایمان حقیقی دارند و بدون آنها، ادعای ایمان حقیقی ادعایی گزاف است. در این روایات همین مضمون اخیر را می‌توان درباره موضوع «تبری» و «بغض» مشاهده نمود:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله لِأَصْحَابِهِ: «أَيُّ عَرَى الْإِيمَانِ أَوْثَقُ؟» فَقَالُوا: اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَعْلَمُ. وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الصَّلَاةَ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الرِّكَاتَ. وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الصِّيَامَ، وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ. وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الْجِهَادَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «لِكُلِّ مَا قُلْتُمْ فَضْلٌ وَ لَيْسَ بِهِ، وَلَكِنْ أَوْثَقُ عَرَى الْإِيمَانِ الْحُبُّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضُ فِي اللَّهِ وَ تَوَالِي أَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَ التَّبَرُّ مِنْ أَعْدَاءِ اللَّهِ» (كليني، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۲۵).

رسول خدا صلى الله عليه وآله به اصحابشان فرمودند: کدام‌یک از دستاویزهای ایمان محکم‌تر است؟ گفتند: خدا و رسولش داناترند، و بعضی از آنها گفتند: نماز، و برخی گفتند: زکات، و بعضی گفتند: روزه، و برخی گفتند: حج و عمره، و

بعضی گفتند: جهاد. رسول خدا فرمودند: هریک از اینها را که گفتید فضیلتی است، ولی جواب پرسش من نیست. محکم‌ترین دستاویز ایمان، دوستی برای خدا و دشمنی برای خدا و پیروی اولیای خدا و بیزاری از دشمنان خداست. ادعای محبت خدا و اهل بیت علیهم‌السلام حتماً باید با برائت همراه باشد، اما موضوع این برائت، غیرمؤمنان یا غیرمسلمانان نیست، بلکه «دشمن خدا و اهل بیت علیهم‌السلام» است و باید توجه نمود که هر غیرمسلمانی دشمن خدا و رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیست. پس از یک سو باید دانست که تکمیل ایمان جز با برائت حاصل نمی‌شود و از سوی دیگر باید توجه داشت که موضوع این برائت چه کسانی هستند.

شیخ صدوق در توصیف اعتقاد شیعه در این موضوع می‌نویسد: «لَا يَتِيمٌ إِلَّا قَرَارٌ بِاللَّهِ وَ بِرَسُولِهِ وَ بِالْأَيِّمَةِ علیهم‌السلام إِلَّا بِالْبِرَاءَةِ مِنْ أَعْدَائِهِمْ» (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۶)؛ اقرار به خدا و رسولش و به امامان علیهم‌السلام کامل نمی‌شود، مگر با برائت جستن از دشمنان آنها.

۵. تمایز دشمنی قلبی و بدرفتاری

علاوه بر مباحث قلبی، به این نکته نیز باید توجه کرد که برائت از دشمنان خدا و رسول به معنای جواز بدرفتاری و تندی بی‌سبب نیست، بلکه در قبال تعدی یک دشمن، حد و مرزهایی برای رفتار متقابل وجود دارد. قرآن کریم در مواجهه مسلمانان با دشمنان دین، همواره بر یک اصل تأکید دارد و آن «عدم تجاوزگری مسلمانان» است. مقابله با دشمن، اگرچه ضروری است، اما تا جایی مجاز است که به تجاوزگری منجر نشود:

«وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفْتَالُونَكُمُ وَاَلْتَعَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُتَّعِدِينَ» (بقره: ۱۹۰)؛ در راه خدا با کسانی که با شما پیکار می‌کنند، پیکار کنید و هرگز از حدود مقررات خدا تجاوز نکنید که خدا تجاوزگران را هرگز دوست نمی‌دارد.

این اصل را آیات دیگر با تفصیل بیشتری توضیح می‌دهند؛ از جمله در ادامه آیه پیشین، این آیه مطرح می‌شود:

«الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (بقره: ۹۴)؛ (رعایت و احترام) ماه حرام (و خودداری از جنگ و جدال) در برابر (خودداری کفار از جنگ در) ماه حرام است و هر چیز حرمتدار قابل قصاص است. هر کس بر شما تعدی روا داشت، همانند آن بر او تعدی کنید و از خدا بترسید (و زیاده‌روی نکنید) و بدانید که خدا همواره با پرهیزگاران است.

در این آیه نیز به حد و مرز مقابله با بدی دیگران اشاره شده است: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (شوری: ۴۰)؛ انتقام (و قصاص) و کفر اعمال قبیح مجازاتی است همانند آن (نه بیشتر)، اما اگر کسی (از حق خود) گذشت و مصالحه کرد، اجرش بر عهده خداست. مسلماً او ستمکاران را دوست نمی‌دارد.

پس آنچه در قبال عداوت دیگران می‌تواند مورد تأیید دین اسلام قرار گیرد، مقابله به مثل است و نه بیشتر. علاوه بر این، دستورها و سنن متعدد دینی درصدد تعلیم این آموزه هستند که اگرچه مقابله به مثل همواره در مقابل

بدی دیگران جایز است، اما همواره پسندیده‌ترین راه نیست؛ یعنی اگر گاهی به جای مقابله به مثل، گذشت پیشه گردد یا تخفیفی در شدت مقابله به مثل داده شود، نیکوتر و مآجورتر خواهد بود؛ همچنان که انتهای آیه پیشین بر این موضوع دلالت می‌کند.

خداوند متعال از انسان‌ها می‌خواهد که نه فقط در برابر دوستان خود، که در برابر دشمنان خویش نیز به نیکوترین وجه عمل کنند و فقط درصدد جبران و انتقام برنیایند و با این برخورد احسن، دشمن خود را به دوست خود مبدل سازند:

«وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت: ۳۴)؛ نیکی و بدی هرگز با هم برابر نمی‌شوند و تو بدی‌های مردم را با نیکی دفع کن، آنگاه (خواهی دید) کسی که میان تو و او کینه و دشمنی برقرار است، بهترین دوست تو خواهد شد.

محمدجواد مغنیه در تفسیر آیه ۵۱ سوره مائده می‌نویسد:

هر انسانی حق دارد که با آزادی و امنیت، نسبت به جان و مال خویش زندگی کند، و تا وقتی که آسیبی به دیگران نرساند، هیچ‌کس حق اقدام علیه او را ندارد. اما اگر تجاوزگری کرد و آسیب به‌بار آورد، بر او حد جاری می‌شود... اگر مسلمان هم به دیگری آسیب برساند، بر ما مسلمانان واجب است که او را تنبیه کرده، از او بیزاری جویم و عدالت ایجاب می‌کند که او را بازدارند و مجازات نمایند، و اگر یهودی یا مسیحی آسیبی نرساند، دست نیکی و احسان را به سویش می‌گشاییم، حتی اگر نبوت پیامبر اسلام و قرآن را انکار کند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۷۲).

نتیجه‌گیری

غیرمسلمانان در یک تقسیم‌بندی، به «حربی» و «غیرحربی» تقسیم می‌شوند. مواجهه با غیرمسلمان حربی براساس دفاع از خود و مقابله به مثل است، اما درخصوص مواجهه با غیرمسلمان غیرحربی که موضوع این مقاله بود، به اجمال می‌توان چنین جمع‌بندی نمود:

الف. مقصود از نهی از تولی غیرمسلمانان در آیه ۵۱ سوره مائده و آیات مشابه، نهی از همرنگ شدن اعتقادی و قلبی با ایشان در اثر تبعیت از آنهاست.

ب. در نگاه قرآن، روابط انسان‌ها براساس انسانیت و احترام متقابل تعریف می‌شود و نه براساس ایمان و کفر. مسلمانان موظف به اکرام همه انسان‌ها هستند، مگر در جایی که «عداوت» و «رفتار خصمانه» مطرح شود. از این‌رو اصل در روابط مسلمانان با غیرمسلمانان بر احسان و نیکی است.

ج. آیه ۵۱ سوره مائده به دنبال نفی همزیستی مسالمت‌آمیز در عرصه اجتماع نیست، بلکه از مسلمانان می‌خواهد برای منحرف نشدن از مسیر صحیح دین خود، از وابستگی قلبی به غیرمسلمانان که تبعیت عملی از ایشان را در پی دارد، اجتناب کنند. واضح است که این معنا غیر از همزیستی مسالمت‌آمیز و احترام متقابل است.

نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.

الوسی، محمود بن عبدالله، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

ابراهیمی وریکیانی، محمد، ۱۳۸۲، «همزیستی مسالمت‌آمیز از نگاه شرایع و ادیان الهی»، *آینه معرفت*، ش ۱، ص ۱-۴۲.

ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۱۶ق، *لسان العرب*، تصحیح امین محمد عبدالوهاب، محمّدصادق عبیدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

احمدی، سیدجواد، ۱۳۹۵، «مبانی و ادله اصل اعمال و ولایت در روابط بین‌الملل از منظر اسلام»، *معرفت سیاسی*، ش ۱۶، ص ۴۱-۶۲.

اسکندری، محمدحسین، ۱۳۹۶ش، «تحلیل ولایت‌های متعارض در پرتو قرآن کریم»، *حکومت اسلامی*، ش ۸۵، ص ۱۵۱-۱۸۱.

بحرانی، محمدسند، ۱۴۲۶ق، *أسس النظام السياسي عند الإمامیه*، قم، مکتبه فدک.

جصاص، احمد بن علی، ۱۴۰۵ق، *احکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

حسینی، سیدعلیرضا و محمدرضا ناطری، ۱۳۹۵، «تأثیر قاعده فقهی نفی سبیل بر روابط بین‌المللی مسلمانان»، *معارف فقه علوی*،

ش ۳، ص ۱۴۱-۱۶۴.

حلی، ابن‌ادریس، ۱۴۰۹ق، *المتخّص من تفسیر التبیان*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، لبنان، دار العلم.

زبیدی واسطی، محب‌الدین، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر.

زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.

سبزواری، سیدعبدالأعلی، ۱۴۱۳ق، *مهذب الأحکام*، چ چهارم، قم، المنار.

سلطانی، اسماعیل، ۱۳۸۳، «روابط اخلاقی و اجتماعی مسلمانان با غیر مسلمانان از دیدگاه قرآن»، *معرفت*، ش ۸۳، ص ۶۲-۷۱.

شریف‌الرضی، محمد بن حسین، ۱۳۷۸ش، *نهج البلاغه*، ترجمه شهیدی، چ چهاردهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۴ق، *اعتقادات الإمامیه*، قم، کنگره شیخ مفید.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.

طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۷۲ق، *المبسوط فی فقه الإمامیه*، چ سوم، تهران، المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه.

طیب، عبدالحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام.

عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر عیاشی*، تهران، چاپخانه علمیه.

فیومی، احمد بن محمد، بی‌تا، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم، شریف‌الرضی.

قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.

قمی مشهدی، محمد، ۱۳۶۸، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

کریمی‌نیا، محمدمهدی، ۱۳۸۲، «ادیان الهی و همزیستی مسالمت‌آمیز»، *رواق اندیشه*، ش ۲۶، ص ۸۸-۱۰۹.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ق، *تفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

موحدی ساوجی، محمدحسن، ۱۳۹۳، «همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها از دیدگاه قرآن و نظام بین‌المللی حقوق بشر»، *حقوق بشر*،


ش ۲۰، ص ۱۳۱-۱۵۸.

همیلتون، ملکم، ۱۳۹۷، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، چ هفتم، تهران، ثالث.

نقش شناخت در ترجیح امیال متعالی انسان از دیدگاه قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه مصباح یزدی*

کلیه علی رهید / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

alirahid66@gmail.com

 orcid.org/0000-0003-3891-3553

Soltani@qabas.net

اسمعیل سلطانی بیرامی / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۳۳ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۱

چکیده

مقاله حاضر به بررسی نقش شناخت در ترجیح امیال متعالی انسان با تأکید بر دیدگاه علامه مصباح یزدی پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که شناخت‌های بنیادین بر حسب متعلقاتش در شناخت مبدأ، معاد، راهنما و انسان خلاصه می‌شود. انسان با شناخت اسما و صفات الهی، تمسک به آنها، شناخت رابطه بین خالق و مخلوق و در نتیجه افزایش محبت به خداوند، هنگام تراحم امیال، انتخاب صحیح‌تری خواهد داشت. شناخت ماهیت و ویژگی‌های زندگی اخروی، مثل آگاهی از ارجحیت حیات اخروی، بروز ملکات در آن عالم و تجسم اعمال و نیز آگاهی نسبت به ثواب و عقاب الهی موجب ترجیح امیال متعالی خواهد بود. آگاهی از جایگاه راهنمایان دین و شاهد بودن آنان نسبت به اعمال جوانحی و جوارحی و نیز آگاهی از تعالیم آنان زمینه ترجیح امیال عالی را برای انسان فراهم می‌سازد. کسب آگاهی نسبت به سرشت مشترک انسان و کرامت ذاتی و اکتسابی او نقش بسزایی در هنگام تراحم امیال ایفا می‌نماید. این مقاله به شیوه مطالعه کتابخانه‌ای و روش توصیفی و تحلیلی این موضوع را بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تراحم امیال، ترجیح امیال، امیال متعالی، شناخت امیال، مبادی فعل اختیاری، علامه مصباح یزدی.

هدف از خلقت انسان رسیدن به کمال و سعادت ابدی است که این مهم در سایه فعل اختیاری و ارادی وی حاصل می‌گردد. علاوه بر شناخت و قدرت، امیال انسان نیز یکی از مبادی فعل اختیاری انسان به شمار می‌آید. امیال و گرایش‌های انسان در برخی موارد تراحم و تعارضی ندارند و با یکدیگر قابل جمع هستند؛ مثلاً انسان به کمال جویی میل دارد و در عین حال، به تولید مثل نیز علاقه‌مند است. گاهی نیز امیال متعدد با یک فعل ارضا می‌گردند؛ مثلاً انسان با خوردن غذای لذیذ، میل به تعذی، بقا، قدرت و لذت را ارضا می‌نماید (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶).

اما گاهی امیال با یکدیگر جمع نمی‌شوند و انسان ناگزیر از ترجیح یکی از آنهاست. در تبیین این مطلب گفته‌اند: این‌گونه نیست که امیال انسانی مانند شاخه‌های درخت باشد که هر کدام به سمتی در حرکت بوده و تعارض و تراحمی با یکدیگر نداشته باشند، بلکه امیال انسان مانند آهن‌ربایی هستند که آدمی را احاطه کرده، هر کدام این آهن را به سمت خود می‌کشند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۶).

برای مثال، کسی که میل لذت‌جویی جنسی در وی تحریک گشته و از یک سو راه حلالی برایش وجود ندارد و از سوی دیگر نیز تقیدات شرعی و میل به کمال و سعادت اخروی بر سر راه ارضای چنین میلی قرار گرفته است، ناگزیر باید یکی از این امیال را ترجیح دهد و به مقتضای آن عمل نماید.

قرآن کریم به مثابه کتاب هدایت و برنامه سعادت ابدی، برای انسان راهکارهایی برای ترجیح امیال عالی بر دانی ارائه کرده است. در این پژوهش به راهکارهای شناختی که قرآن کریم برای ترجیح امیال معرفی نموده است، می‌پردازیم.

علاوه مصباح یزدی در میان اندیشمندان اسلامی و مفسران قرآن کریم از معدود کسانی به شمار می‌آید که به تفصیل به این مباحث پرداخته است. از این‌رو در ارائه مطالب توجه ویژه‌ای به دیدگاه‌ها و نظرات ایشان خواهیم داشت. لازم به ذکر است که نقش شناخت زمینه‌سازی، تقویت و ترجیح امیال است و علت تامه برای ترجیح یک میل و انتخاب یک عمل نیست.

۱. پیشینه بحث

پس از جست‌وجو به اثری که دقیقاً این موضوع را بررسی کرده باشد، دست نیافتیم. پژوهشی با عنوان *راهکارهای قرآن در تراحم امیال* (آقایی، ۱۳۹۷) در فصل پنجم در شش صفحه به صورت کلی با عنوان راهکارهای علمی، اشاراتی به تأثیر شناخت در ترجیح امیال داشته است.

پژوهشی دیگر با عنوان *مدیریت میل‌های انسان در قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح* (گرمابی، ۱۳۹۲) در بخش چهارم اشاراتی به راهکار «رفع تراحم امیال» داشته، ولی به تفصیل به راهکار شناختی اشاره نکرده است. *آیت‌الله مصباح یزدی* در کتاب *انسان‌شناسی در قرآن* (۱۳۹۰) در پایان درس هشتم، در سه صفحه اشاراتی به نقش مبداءشناسی، معادشناسی و شناخت رابطه دنیا و آخرت در ترجیح امیال دارد.

کتاب *روش‌های تربیت اخلاقی قرآن در المیزان* (فقیهی، ۱۳۹۳)، طی بیست صفحه (۳۱۷-۳۲۶) درباره تعارض امیال و عوامل ترجیح یک میل بر دیگری به اجمال بحث کرده است. با عنایت به نقش تعیین‌کننده شناخت و معرفت در ترجیح یکی از امیال و فقدان بحثی مستوفی در این باره، بر آن شدیم دیدگاه قرآن کریم را با تکیه بر آراء و اندیشه‌های مفسر بزرگ این کتاب علامه مصباح یزدی به شیوه مطالعه کتابخانه‌ای و روش «توصیفی و تحلیلی» بررسی کنیم.

۲. مفهوم‌شناسی

۱-۲. شناخت

«شناخت» در لغت، به معنای «فهم، آگاهی، علم و دانش» است (ر.ک: عمید، ۱۳۶۳، ذیل واژه «شناخت») معادل انگلیسی آن «cognition» و معادل عربی این کلمه «معرفت» است. این واژه کاربردهای متفاوتی دارد که عام‌ترین مفهوم آن مساوی با مطلق علم و آگاهی و اطلاع است و گاهی به ادراکات جزئی اختصاص داده می‌شود و زمانی به معنای «بازشناسی» به کار می‌رود؛ چنان‌که گاهی نیز به معنای «علم یقینی و مطابق با واقع» به کار می‌رود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۲).

علامه مصباح یزدی مفهوم «علم و شناخت» را به علت روشن و بدیهی بودن، نه تنها نیازمند تعریف ندانسته، بلکه اساساً تعریف آن را امکان‌پذیر نمی‌داند؛ زیرا مفهوم واضح‌تری از علم و شناخت وجود ندارد که معرف آن واقع شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۲).

۲-۲. ترجیح

«ترجیح» از ماده «رجح» در لغت به معنای «وزن کردن و سنجش سنگینی» است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ذیل ماده «رجح») و در زبان فارسی به معنای «رجحان، برتری، تقدم، مزیت، اولویت، و فضیلت دادن کسی یا چیزی بر دیگری» آمده است (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه «ترجیح دادن»).

این واژه در علم فلسفه و اصول فقه در اصطلاح خاصی به کار رفته که به بحث ما مرتبط نیست. در این پژوهش همان معنای لغوی، یعنی «مقدم داشتن و رجحان دادن» را مدنظر داریم.

۳-۲. امیال

«امیال» جمع «میل» در زبان عربی به معنای «عدول یا انحراف از وسط و میانه به یکی از دو طرف و خروج از حالت اعتدال» است (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۹۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۸۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۲۴۸) و در زبان فارسی به معنای «رغبت، اشتها، انگیزه، محبت و انحراف آمده است (ر.ک: عمید، ۱۳۶۳، ذیل مدخل «میل»).

«میل» در مباحث انسان‌شناسی، از جمله کیفیات نفسانی است که منشأ اراده و حرکت ارادی در انسان بوده و در صورت فقدان آن فعل اختیاری و ارادی محقق نخواهد شد؛ همچنان‌که میل به ارتزاق و تغذی همیشه در انسان

وجود دارد، ولی این میل تحت شرایط خاص تحریک و تقویت می‌گردد تا به اراده انسان منتهی شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۲؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۸۵).

۳. شناخت‌های بنیادین

می‌توان شناخت‌های مؤثر در ترجیح امیال را به اعتبار متعلقاتش به شناخت مبدأ (خداوند)، شناخت معاد، شناخت راهنما و شناخت انسان تقسیم کرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۳۴). ما نیز به سبب ثمرات فراوان این تقسیم و نقش شناخت‌های مطرح، آن را در ترجیح امیال از دیدگاه قرآن کریم بررسی می‌کنیم:

۳-۱. نقش شناخت مبدأ در ترجیح امیال

اولین و مهم‌ترین قسم از معارف بنیادین که اثرات تربیتی فراوانی، از جمله در مسئله ترجیح امیال دارد، شناخت و آگاهی از مبدأ و سرچشمه هستی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۹۹) که در ادامه به بررسی نقش این نوع شناخت در ترجیح امیال می‌پردازیم.

شناخت مبدأ آفرینش در دو بخش «شناخت اسما و صفات» و نیز «شناخت افعال الهی» قابل بررسی است که به سبب گستردگی بحث، تنها به برخی از صفات الهی خواهیم پرداخت:

۳-۱-۱. شناخت اسما و صفات الهی

انسان ذاتاً موجودی کمال‌جوست و به کمال و برتری علاقه دارد. بر این اساس عشق حقیقی وی همیشه متوجه نوعی از کمال است. انسان هرگز عاشق نبود و کمبود نمی‌شود، بلکه همواره دنبال هستی و کمال می‌گردد و به همین علت آن که هستی و کمالش از همه برتر است، از همه کس به عشق ورزیدن سزاوارتر است (ر.ک: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۶۵).

انسان وقتی نسبت به اسما و صفات خداوند شناخت پیدا کرد و او را واجد کمالات و جمالات نامتناهی دید، عشق به وی در او به وجود می‌آید؛ چنان که در حدیث قدسی می‌فرماید: «مَنْ طَلَبَنِي وَجَدَنِي، وَ مَنْ وَجَدَنِي عَرَفَنِي، وَ مَنْ عَرَفَنِي أَحَبَّنِي، وَ مَنْ أَحَبَّنِي عَشَقَنِي وَ مَنْ عَشَقَنِي عَشَقْتُهُ» (سمعانی، ۱۳۸۴، ص ۷۰۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۶۶)؛ هر که مرا بخواد می‌یابد و هر که مرا بیابد می‌شناسد و هر که مرا بشناسد دوستم می‌دارد و هر که مرا دوست بدارد عاشقم می‌شود و هر که عاشق من شود من نیز عاشق او می‌شوم.

انسان هنگامی که به وسیله قرآن و سیره و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام خدا را بشناسد، به یقین بر اثر این شناخت، قلبش نسبت به حضرت حق خاشع شده، محبت و عشق الهی در وی به وجود می‌آید و چون به‌طور طبیعی هر عاشقی به دنبال رسیدن به وصال معشوق است، به جست‌وجوی راهی برای رسیدن به وصال برمی‌خیزد که تنها راه همراهی و همنشینی با معشوق، همرنگی و تشبه به اوست. انسانی که محب خداوند شد خویشتن را در مقام ترجیح احدا امیال به سمت میلی سوق می‌دهد که موافق میل و نظر محبوب باشد.

عشق به خداوند در سایه شناخت اسما و صفات الهی سبب می‌شود انسان میل به آسایش و راحتی را که در تراحم با میل خداخواهی و همکلامی با معشوق است، کنار بزند و به قصد عبادت، نیمه‌های شب از بستر گرم و نرم خارج شود؛ چنان که در سوره سجده می‌خوانیم: «تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (سجده: ۱۶).

چنان که در روایت آمده است، عشق فراوان حضرت ابراهیم علیه السلام به خداوند متعال مورد آزمایش قرار گرفت و او در قبال شنیدن نام معشوق خود (خداوند) حاضر شد تمام دارایی و مال خود را ببخشد، به گونه‌ای که علاقه به مال و زرق و برق دنیا کاملاً تحت الشعاع این عشق و محبت حقیقی قرار گرفت (ر.ک: نراقی، ۱۳۷۸، ص ۷۴۸).

از سوی دیگر شناخت اسما و اوصاف الهی مقدمه تمسک و استمداد از آنها هنگام تراحم امیال و گرفتاری در مهالک است. هریک از اسما و صفات الهی اثر خاص خود را دارد؛ مثلاً کسی که امیال قلبی ناپسند دارد از خداوند به واسطه صفت «مقلب القلوب» استمداد نماید، و یا انسانی که میل به چشم‌چرانی دارد، می‌تواند خداوند را به نام «بصر الناظرین» و یا «خیر حبیب و محبوب» بخواند.

قرآن کریم نیز در انتهای بسیاری از آیات، اسما و صفات الهی متناسب با موضوع مطرح‌شده در آن آیه را متذکر شده است که به ارتباط اسما با موضوع آیه اشاره دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۳۵۳؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۳۷).

۲-۱-۳. علم و آگاهی خداوند

با توضیحی که داده شد، شناخت اسما و صفات الهی نقش بسزایی در ترجیح امیال عالی بر دانی دارد، با این پیش‌فرض که نظام هستی (از جمله انسان) قائم به ذات خداوند است و تکامل انسان در سایه ارتباط با خداوند حاصل می‌شود. حال که چنین است انسان وقتی به آگاهی خداوند به اسرار خویش شناخت پیدا کند و همیشه خدا را حاضر و ناظر بر رفتار و اعمال خویش ببیند و این شناخت در جان وی نفوذ کند، در تراحم امیال حیوانی و متعالی، جانب امیال متعالی را ترجیح خواهد داد و گناه را ترک خواهد کرد.

قرآن کریم مکرر از این شیوه استفاده کرده و فرموده است: «أَوْ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ» (بقره: ۷۷) و نیز فرموده است: «إِنْ تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تَخْفَوْهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانِ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (احزاب: ۵۴؛ نیز ر.ک: بقره: ۳۳، ۲۳۴، ۲۸۴؛ ابراهیم: ۳۸ و ۴۲؛ آل عمران: ۱۸۰ و ۹۸؛ یونس: ۴۶).

آیات وحی این شناخت حضرت یوسف علیه السلام نسبت به خداوند را سبب غلبه امیال انسانی بر امیال حیوانی برشمرده‌اند: «وَ رَاوَدتُّهُ النَّبِيُّ هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَ عَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَ قَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوًى إِنَّهُ لَا يَفْلَحُ الظَّالِمُونَ وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف: ۲۳-۲۴).

بسیاری از مترجمان در جمله «إِنَّهُ رَبِّي» ضمیر را به عزیز مصر ارجاع داده‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۴۱؛ مشکینی، ۱۳۸۱، ص ۲۳؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۳۶۸) ولی علامه طباطبائی مرجع ضمیر را همان اسم ظاهر «الله» می‌داند که قبل از این جمله آمده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۱۲۵).

چون این عبارت در مقام تعلیل ایراد شده است، می‌فهماند که علت امتناع حضرت یوسف علیه السلام توجه به مقام ربوبیت و اوصاف الهی است (همان، ص ۱۲۰-۱۲۱)؛ زیرا با توجه به عبارت آیه شریفه، ارتکاب فحشا که در نتیجه ترجیح میل حیوانی صورت می‌گیرد، ظلم به نفس و منافی با کمال انسانی است. گویی حضرت یوسف علیه السلام که نظارت و شهادت خداوند را بر خویشتن کاملاً درک می‌کرد، ترجیح میل دانی را مانعی در رسیدن به فلاح و کمال انسانی می‌دانست و همین امر سبب عفت و امتناع ایشان می‌گردید.

۳-۳. غنی مطلق بودن خداوند

قرآن کریم رابطه بین انسان و خداوند را رابطه فقیر مطلق و غنی محض می‌داند. خداوند در سوره فاطر می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵). مفسران از این آیه و همچنین از آیه ۳۸ سوره محمد با توجه به معرفه آمدن «الفقراء» و «الغنی» حصر را استفاده کرده و فقر مطلق را برای انسان و غنای محض را برای خداوند اثبات کرده‌اند (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۵۶؛ ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۲۸۶؛ ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۳۳).

انسانی که در برابر پروردگار عالم، خود را مستقل ببیند و برای خود شأنی قایل شود و خود را مالک و صاحب اختیار امور ببیند و بعضی کمالات را نه از جانب خداوند، بلکه از جانب خویشتن بداند، با انسانی که خود را فقیر مطلق بیابد و مالک همه چیز عالم را خدا بداند و خدا را تنها مدبّر عالم هستی بشمارد، در مواجهه با تزاحم امیال، متفاوت عمل خواهند کرد. در شخص اخیر، گرایش به استقلال، خودبرتربینی، شهرت، تکبر و عجب تضعیف می‌شود و در تزاحم با امیال حیوانی، امیال عالی دیگر را انتخاب خواهد کرد.

۴. نقش شناخت معاد در ترجیح امیال

چون گاهی شناخت دقیق مقصد و معاد با بررسی ویژگی‌ها و خصوصیات حیات دنیوی بهتر و کامل‌تر حاصل می‌شود، در خلال مباحث شناخت معاد، اشاراتی به ویژگی‌های این دنیا نیز می‌کنیم:

شناخت دقیق معاد و مقصد، میل به دنیاگرایی و دنیاخواهی را که خمیرمایه تمام خطاهاست، به شدت تضعیف می‌کند. از معصوم علیه السلام نقل شده است: «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳۱)؛ محبت و علاقه به دنیا ریشه همه خطاهاست.

غالب امیال دانی و پست انسان جنبه دنیوی دارد و کسی که فرجام‌شناسی دقیقی داشته باشد بسیاری از امیال عالی را در تزاحم با امیال دانی ترجیح خواهد داد. امیالی مانند حب مال، حب جان، میل به شهوت، حب جاه و حب نفس در این فرایند مغلوب خواهند شد. حتی امیالی مانند میل به بقا و کمال نیز جلوات خاصی خواهند داشت. کسی که تنها دنیا را ظرف زندگی و حیات انسان بداند، میلی مانند میل به بقا را تنها در این موطن جست‌وجو می‌کند: «وَلْتَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعْمَرُ أَلْفَ سَنَةٍ» (بقره: ۹۶). آیه شریفه با جمله «لَوْ يُعْمَرُ أَلْفَ سَنَةٍ» علاوه بر وجود میل به بقا در انسان، به برخی اهل کتاب اشاره دارد که به سبب دنیاگرایی این میل را به دنیا اختصاص داده بودند و به گفته مفسران، مراد از حیات هزار ساله، زندگی طولانی و ابدی است؛ زیرا در

آن زمان، آخرین عدد به لحاظ وضع، «هزار» بود و بیش از آن را با ترکیب هزارهزار و مانند آن بیان می‌کردند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱، ص ۲۲۹؛ طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۲۳).

ولی کسی که معاد را خوب بشناسد برای آن بقای لایتنهای تلاش خواهد کرد و میل به بقا در این سرای فانی در او خاموش خواهد شد: «الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶). جمله «إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» اشاره به این نکته دارد که وقتی مؤمنان مصیبت می‌بینند به علت شناختی که از آخرت داشته‌اند و توجه دارند که حیات انسانی در این دنیا خلاصه نمی‌شود، برای رسیدن به آن حیات ابدی مصایب را تحمل می‌کنند: «وَالذَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّالَّذِينَ يَتَّقُونَ أَ فَلَاتَعْبَلُونَ» (اعراف: ۱۶۹).

۴-۱. آگاهی از ارجحیت حیات اخروی

قرآن کریم در جایی که شناخت درست نسبت به مسیر و مقصد وجود ندارد و در نتیجه انسان در ترجیح درست امیال دچار اشتباه می‌گردد، می‌فرماید: «بَلْ تُوْتَرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَ أَتَقَى» (اعلی: ۱۶-۱۷). خداوند در این آیه شریفه میل به کمال خواهی انسان را هدف گرفته، و او را به سمت کمال بهتر به لحاظ کمی و کیفی رهنمون می‌سازد. چون عقلاً برای ترجیح یک لذت بر لذت دیگر، لذتی را انتخاب می‌کنند که هم طولانی‌تر بوده و هم کیفیت آن بیشتر باشد، خداوند در این آیه شریفه، این دو مزیت سرای آخرت بر دنیای فانی را متذکر می‌گردد تا میل لذت‌جویی و کمال خواهی انسان را متوجه کامل‌ترین آنها نماید.

در سوره آل عمران نیز ابتدا تذکر می‌دهد که میل به جنس مخالف و فرزنددوستی و مال خواهی در وجود انسان قرار داده شده است، ولی بهتر از این لذات و امیال در سرای آخرت وجود دارد: «زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الْمَبَإِ قُلْ أَتُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ» (آل عمران: ۱۴-۱۵).

در جای دیگر اشاره می‌فرماید که میل به راحت‌طلبی و رفاه‌جویی ممکن است راحتی و آسایش بهتر (قیامت) را ناپدید کند و در این تزاخم امیال، اگر ترجیح نادرستی انجام گیرد گرفتاری ابدی در پی خواهد داشت: «فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَ كَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ قَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ» (توبه: ۸۱). «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ» (توبه: ۳۸).

به فرموده قرآن کریم، مؤمن آل فرعون نیز قوم خود را که سخت علاقه و گرایش به دنیا داشتند، نصیحت کرد، آنها را به ناپایداری زندگی دنیا و ابدی بودن سرای آخرت متوجه ساخت و گفت: «يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ» (غافر: ۳۹).

امیرمؤمنان علیه السلام در روایتی زیبا به تزاخم بین میل به دنیا و میل به آخرت اشاره کرده، می‌فرماید: «إِنَّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ عَدْوَانِ مُتَفَاوِتَانِ وَ سَبِيلَانِ مُخْتَلِفَانِ. فَمَنْ أَحَبَّ الدُّنْيَا وَ تَوَلَّاهَا أَبْغَضَ الْآخِرَةَ وَ عَادَاهَا، وَ هُمَا بِمَنْزِلَةِ الْمَشْرِقِ وَ

الْمُغْرِبِ، وَ مَا شِ بَيْنَهُمَا كَلِمَا قَرْبٍ مِنْ وَاحِدٍ بَعْدَ مِنَ الْآخِرِ، وَ هُمَا بَعْدَ صُرَّتَانِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۸۶)؛ دنیا و آخرت دو دشمن متفاوتند، و دو راه مختلف. پس کسی که دنیا را دوست داشت و مهرش را به دل جای داد آخرت را دشمن داشت و با آن دشمنی نمود. دنیا و آخرت به منزله مشرق و مغربند، و رونده بین آن دو هر قدر به یکی نزدیک شود از دیگری دور می‌گردد. این دو در ناسازگاری با هم همانند دو هُوو هستند.

خلاصه اینکه زندگی دنیا در مقایسه با زندگی و لذت‌های آخرت، فانی است و به لحاظ کمی و کیفی ناچیز؛ ولی لذت‌های آخرتی بیشتر، ماندگارتر، کیفی‌تر و کمال‌آفرین‌ترند. کسی که تصور می‌کند زندگی منحصر در دنیاست لذت‌های زودگذر دنیایی را معیار ترجیح قرار می‌دهد و از کمال بهتر بازمی‌ماند.

۲-۴. آگاهی از بروز ملکات در قیامت

قرآن کریم روز قیامت را روز آشکار شدن ملکات و تکوّنات نفس می‌داند: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق: ۹). بزرگان و مفسران نیز به این آیه شریفه استناد کرده، رستاخیز را روز ظهور و بروز ملکات نفسانی به صورت باطنی و حقیقی افراد قلمداد کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۲۵؛ ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۳۸۳؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ص ۱۶).

از سوی دیگر علاوه بر اعمال، نیت انسان نیز در تشکیل ملکات نفسانی مؤثر است. از این‌رو در روایتی، امام صادق علیه السلام بر محشور شدن مردم مطابق نیت‌هایشان در روز قیامت خبر می‌دهند و می‌فرمایند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى نِيَاتِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (کلبی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۰).

صدرالمتألهین با استناد به این روایت، به تأثیر امیال و گرایش‌های انسان بر ملکات نفسانی و جلوه کردن آن در قیامت استدلال می‌نماید (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۶)؛ زیرا حشر انسان‌ها مطابق ملکات نفسانی آنان است.

در روایات دیگری آمده است: کسی که به مال اندوزی یا خودبینی میل دارد به شکل مورچه، و کسی که تمایلات شهوانی دارد به شکل خوک... محشور می‌گردد (ر.ک: صدوق، ۱۴۰۶ق، ص ۲۲۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۳۷۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۷۵). برای نمونه، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است که فرمودند: «يُحْشَرُ الْمُتَكَبِّرُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي خَلْقِ الذَّرِّ» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۳۷۸)؛ متکبران در روز قیامت به صورت مورچه محشور می‌شوند.

گذشت که حشر اخروی مطابق ملکات حاصل در نفس انسان است و صفت «تکبر» نفس آدمی را به صورت مورچه تکوین می‌نماید. در سوره تکویر می‌خوانیم: «وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (تکویر: ۵). بعضی از مفسران و اهل نظر این آیه شریفه را به معنای حشر بعضی انسان‌ها به صورت حیوانات به سبب دارا بودن گرایش‌ها و امیال حیوانی دانسته‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۳۶؛ نیز ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۱۲۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۶۴).

امیال و گرایش‌هایی مانند خودبرتربینی و خودپسندی نیز در قیامت بروز دارد و انسان در آن سرا چنین گرایش‌هایی را به همراه خواهد داشت. خداوند در قرآن کریم از قول اهل جهنم می‌فرماید: «وَ نَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ

عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَأْكُونٌ» (زخرف: ۷۷)، آیت‌الله جوادی آملی این آیه را نظیر قول بنی اسرائیل خطاب به حضرت موسی علیه السلام می‌داند که در چند جا از عبارت «أَدْعُ لَنَا رَبُّكَ» استفاده کردند (ر.ک: بقره: ۶۱، ۶۸، ۶۹، ۷۰، اعراف: ۱۳۴؛ زخرف: ۴۹؛ مائده: ۳۴). آنها به علت وجود ملکه تکبر و غرور، هنگام درخواست و خواهش، با حالت غرور و تکبر می‌گفتند: «رَبُّكَ» (خدایت). اهل جهنم نیز به سبب وجود همین امیال رذل و دنی، با وجود درک ربوبیت مطلق خداوند، هنگام استمداد و التماس، به جای «ربنا» از عبارت «ربک» استفاده می‌کنند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۳۳۰ و ۳۳۶؛ ج ۵، ص ۱۹۳). بنابراین توجه به این نکته که امیال در کیفیت زندگی ابدی تأثیرگذار خواهند بود، عامل شناختی مهمی در ترجیح امیال عالی در تراجم امیال حیوانی و پست به شمار می‌رود.

۳-۴. آگاهی از تجسم اعمال در قیامت

آگاهی از این مطلب که هر عملی - چه بزرگ و چه کوچک - در قیامت در مقابل انسان قرار خواهد گرفت، نقش بسزایی در ترجیح امیال عالی بر دانی خواهد داشت. قرآن کریم در آیات فراوانی به مسئله «تجسم اعمال» اشاره کرده که مقتضای حال بسیاری از آن آیات، انذار به انسان‌ها در خصوص تعدیل امیال حیوانی است. تجسم اعمال به رابطه تکوینی - نه اعتباری - بین اعمال و پاداش و عقاب اشاره دارد. قرآن کریم از قول لقمان به فرزندش می‌فرماید: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي جَعَلْتُ لَكُمْ آيَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (لقمان: ۱۶).

آیه شریفه می‌فرماید: عمل انسان اگرچه در کوچکی به اندازه دانه خردلی باشد، خداوند عین همان عمل را (یأتِ بِهَا) در قیامت حاضر خواهد کرد. در سوره آل عمران نیز آمده است: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ» (آل عمران: ۳۰). این آیه نیز تصریح می‌کند که هر نفسی در قیامت عین اعمال خوب و بد خویش را می‌یابد و با آن مواجه می‌شود. در این آیات و سایر آیات مشابه (ر.ک: کهف: ۴۹؛ نساء: ۱۰؛ زلزال: ۸۷) سخنی از مواجهه با نتیجه و ثمره عمل به میان نیامده، بلکه به رویارویی و مواجهه انسان با خود عمل اشاره شده است. از سوی دیگر در فرهنگ قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام «عمل» تنها به عمل جوارحی اطلاق نشده، بلکه مفهومی عام دارد که اعمال جوانحی و امیال انسان را نیز شامل می‌شود. برای نمونه در آیه ۲۸۳ سوره بقره می‌خوانیم: «وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ». خداوند در این آیه اثم و فجور را به مثابه یک عمل، به قلب نسبت داده است.

در روایت نبوی نیز آمده است: «مَا مِنْ عَمَلٍ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَ إِلَى رَسُولِهِ مِنَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَ الرَّقِيقِ بِعِبَادِهِ، وَ مَا مِنْ عَمَلٍ أَبْغَضَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنَ الْإِشْرَاقِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَ الْعَنْفِ عَلَى عِبَادِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۵۴). عملی نزد خدا و رسولش محبوب‌تر از ایمان به خدا و مدارا با بندگانش نیست، عملی مبعوض‌تر نزد خدا از شرک به خدا و سختگیری بر بندگانش نیست و - چنان که پیداست - شرک مانند ایمان، یک عمل جوانحی است و در باور و اعتقاد مشرک، خدای دیگری شریک خدای واحد است.

در روایتی دیگر امام صادق علیه السلام در باب تجسم اعتقادات و گرایش‌های انسان‌ها در سرای دیگر فرمودند: در عالم قبر انسان خوشرویی وارد قبر شده، متوفی از او می‌پرسد: تو کیستی؟ او پاسخ می‌دهد: «أَنَا رَأَيْكَ الْحَسَنُ الَّذِي كُنْتَ عَلَيْهِ»؛ من اعتقادات نیکوی تو هستم که بدان پایند بودی. برای عده‌ای نیز انسان زشت‌رویی وارد قبر می‌شود که تا آن وقت بدتر از او ندیده بود. از او سؤال می‌کند: تو کیستی؟ جواب می‌دهد: «رَأَيْكَ الْخَبِيثُ»؛ من اعتقادات و گرایش‌های ناپاک تو هستم (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۴۲).

همچنین ابوعمر زبیری می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: أَيُّهَا الْعَالِمُ، أَخْبِرْنِي أَىُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ؟ قَالَ: «مَا لَا يَقْبَلُ اللَّهُ شَيْئًا إِلَّا بِهِ». قُلْتُ: وَمَا هُوَ؟ قَالَ: «الْإِيمَانُ بِاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ أَعْلَى الْأَعْمَالِ دَرَجَةً وَأَشْرَفُهَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۳) ای عالم، به من خبر ده کدام‌یک از اعمال نزد خدا فضیلتش بیشتر است؟ فرمودند: آنچه خدا عملی را جز به آن نپذیرد. گفتیم: آن چیست؟ فرمودند: ایمان به خدایی که جز او شایسته پرستش نیست، عالی‌ترین درجه و شریف‌ترین مقام است.

طبق این روایات، اعتقادات و تمایلات قلبی نیز عمل محسوب شده، در ترازوی عدل الهی مورد سنجش و حساب و کتاب قرار می‌گیرد و در سرای آخرت مانند اعمال جوارحی متجسم می‌شوند. کسی که به چنین معرفت و شناختی برسد، در تقابل تمایلات حیوانی و انسانی، جانب تمایلات انسانی و الهی را بیشتر مد نظر و عنایت قرار خواهد داد.

۴-۴. آگاهی از ثواب و عقاب اخروی

قرآن کریم برای اینکه امیال دانی انسان طغیان نکند، دایم مرگ و قیامت را ذکر کرده (ثلث آیات قرآن) و ثواب و عقاب‌های آنجا را به انسان یادآوری می‌نماید. خداوند در سوره مبارکه «ص» عاقبت کسانی را که مطیع امیال و هوس‌های نفسانی خویش گشته‌اند، عذابی دردناک بیان کرده است: «وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ» (ص: ۲۶).

همچنین قرآن در آیات متعددی به انسان می‌آموزد که اگر چند روزی در دنیا فشار و ناراحتی حاصل از مدیریت امیال را تحمل نمود، پاداشی به مراتب بارزتر در قیامت در انتظار اوست: «وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (تغابن: ۱۶).

در آیه دیگری راجع به لذت و پاداش اخروی می‌فرماید: «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (زخرف: ۷۱).

در ماجرای جدال حضرت موسی علیه السلام و ساحران فرعون نیز سحره از سوی فرعون تهدید به مجازات و مرگ شدند، ولی توجه به غفران الهی و اجر و پاداش در سرای باقی موجب شد میل به آسایش و رفاه در دنیای فانی مغلوب شده، آسایش ابدی را برگزینند. قرآن کریم پاسخ سحره به فرعون را در چند آیه این‌گونه نقل می‌کند: «قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُتَقَلِّبُونَ إِنَّا نَنطَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ» (شعراء: ۵۱-۵۰).

همچنین قرآن کریم از قول همسر فرعون که بین رضای میل به نعمت‌های دنیوی در کنار فرعون و رفاه‌طلبی و آسایش و میل به کمالات معنوی و اخروی قدرت اختیار داشت، می‌فرماید: توجه به قیامت و نعمات بهشتی

موجب شد دنیاطلبی ایشان رنگ باخته، خداوند را مدنظر داشته باشد: «قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَ نَجِّنِي مِنَ فُرْعُونَ وَ عَمَلِهِ وَ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (تحریم: ۱۱).

علامه طباطبائی ذیل این آیه می‌فرماید: همسر فرعون با اینکه تمام لذات و امکانات رفاهی یک انسان را در کنار فرعون می‌توانست داشته باشد، ولی در عین حال، جوار رحمت پروردگار را بر همه چیز ترجیح داد و چشم بر تمام لذایذ دنیا بست و بر ایمان خود استقامت ورزید و قرب الهی را به دست آورد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۳۴۴).

امیرمؤمنان علیه السلام به نقل از رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «إِنَّ الْجَنَّةَ حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ وَإِنَّ النَّارَ حُفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۵۱)؛ بهشت با سختی‌ها پیچیده، و دوزخ با شهوات آمیخته است؛ یعنی کسی که طالب بهشت است باید سختی و مشقت چشم‌پوشی بر امیال دانی را به جان بخرد و کسی که بی‌مهابا این امیال حیوانی را ترجیح دهد و سراغ شهوات خویش رود، سرانجام به آتش جهنم خواهد افتاد.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز یاد مرگ را به مثابه عامل از بین برنده لذت‌ها و امیال پست بیان کرده و فرموده‌اند: «اَذْكُرُوا هَادِمَ اللَّذَاتِ». قِيلَ: وَمَا هُوَ، يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: «الْمَوْتُ» (منسوب به امام صادق، ۱۴۰۰ق، ص ۱۷۱)؛ از بین برنده لذت‌ها را یاد کنید. سؤال شد: آن چیست، یا رسول‌الله؟ فرمودند: مرگ. نیز آن حضرت فرمودند: «لَا خَيْرَ فِي لَذَّةٍ بَعْدَهَا النَّارُ» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۴۹۸)؛ در لذتی که عاقبتش آتش است، خیری نیست.

۵. نقش شناخت راهنما در ترجیح امیال

از دیگر شناخت‌هایی که انسان را در بزنگاه تراحم امیال کمک می‌کند تا گرایش و میل متعالی را برگزیند، شناخت راهنما و حجت الهی است. خداوند هیچ‌گاه زمین را از وجود این راهنما خالی نگذاشته است تا انسان‌ها تحت تربیت و تعلیم ایشان مسیر سعادت و هدایت را طی کرده، در لجنزار حیوانیت و توحش فرو نروند. اما بسیاری از افرادی که قدر این نعمت بزرگ را ندانسته، به تبعیت از هواهای نفسانی و امیال حیوانی، با تعالیم و رهنمودهای این هادیان به مخالفت پرداخته و نه تنها کسب معرفت و هدایت نکرده‌اند، بلکه آنان را تکذیب و یا به قتل رسانده‌اند: «أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ» (بقره: ۸۷).

اگر بگوییم علت بعثت انبیا این بوده که امیال انسان‌ها را تعدیل نمایند تا در انتخاب و رفتار عملی راه درست را برگزینند سخنی به گزاف نگفته‌ایم. آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌نویسد:

کاربرد واژه «بعثت» در جایی است که فرد خوابیده بیدار شود، یا شخص نشسته برخیزد. انسان‌ها هنگام ورود به صحنه قیامت، گویا از خواب بیدار شده‌اند. از این رو می‌پرسند که چه کسی ما را از خوابگاه برزخی مان برانگیخت؟ «مَنْ يَعْتَنَّا مِنْ مَرْقِدَانَا» (یس: ۵۲). انسان تهی از دین و وحی الهی خواب است و بعثت انبیا و آمدن وحی الهی عامل بیداری اوست؛ یعنی هنگام امتثال دستورهای دینی بیدار می‌شود. تنها انبیای الهی بیدارند و با کتاب خدا و ندای توحید، مردم را از خواب شهوت و خواهش‌های نفسانی بیدار می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۳۹۲).

شایان ذکر است که در فرهنگ قرآنی و متون دینی، به‌ویژه در آموزه‌های مکتب تشیع، مصداق راهنما و پیشوا منحصر در شخص پیامبران نیست و امامان معصوم علیهم السلام و عالمان ربانی را نیز شامل می‌شود (ر.ک: ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۴۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۳۹).

۱-۵. شناخت جایگاه راهنما

آگاهی از جایگاه و شأنیت راهنمایان، انسان را به این نکته رهنمون می‌سازد که برای تعدیل بسیاری از خواهش‌های نفس، می‌تواند دست به دامن این ذوات مقدس شده، از آنان بطلبد. قرآن کریم دستور داده است: هنگام عرض حاجت به درگاه الهی، واسطه‌ای مهیا کنید: «وَأَبْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» (مائده: ۳۵). در آیات متعددی از قرآن کریم به نقش وساطت انسان کامل در دریافت فیض و نعمت - اعم از مادی و معنوی - اشاره شده است (ر.ک: بقره: ۶۱؛ یوسف: ۹۳ و ۹۷؛ نساء: ۶۴).

انسانی که اسیر تمایلات نفسانی خویش است، پس از شناخت و معرفت به مقامات اولیای الهی و جایگاه آنان در نظام تکوین، می‌تواند با استمداد از آنان، در تراحم بین امیال عالی و دانی انتخاب درستی داشته باشد.

۲-۵. آگاهی از شاهد بودن راهنما

قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام اعمال و افکار و نیات انسان‌ها را در منظر خداوند، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام می‌دانند: «وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» (توبه: ۱۰۵؛ نیز ر.ک: بقره: ۱۴۳؛ یس: ۱۲). در روایات متعددی از معصوم علیهم‌السلام نقل شده است که مراد از «مؤمنون» در آیه شریفه ما اهل بیت علیهم‌السلام هستیم (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۶۲-۲۶۴).

انسان گاهی هنگام ترجیح یک میل دانی بر یک گرایش متعالی، ممکن است از خودش خجالت نکشد، ولی اگر بداند در آن هنگام شخص دیگری - ولو کودک غیرممیز - حاضر و ناظر بر اعمال اوست، آن عمل مرتبط با میل دانی را انجام نخواهد داد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۴ و ۹۵). آگاهی از اینکه راهنمایان شاهد بر اعمال و نیات و امیال انسان هستند، هنگام ترجیح یک میل حیوانی بر میل انسانی موجب شرم انسان می‌شود.

در روایتی نقل شده است: امام رضا علیه‌السلام یکی از صحابه خویش به نام بزنتی را به منزل دعوت کردند و پس از تفقد و پذیرایی از او، اندیشه‌هایی به ذهن بزنتی خطور کرد. امام علیه‌السلام که به خطورات قلبی و گرایش‌های نفسانی کاملاً احاطه دارند، بلافاصله نسبت به این برداشت ناصحیح به وی تذکر دادند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹، ص ۲۶۹).

این روایات که تعداد آنها کم نیست، به وضوح نشان می‌دهند که معصومان علیهم‌السلام علاوه بر علم به اعمال و رفتار انسان‌ها، از نیات و خواست‌های درونی آنان نیز اطلاع دارند. توجه به چنین مطلبی برای کنار گذاشتن هر گرایش پستی کافی است.

۳-۵. آگاهی از تعالیم راهنما

شاید بتوان مسئله تعلیم و تکامل عقلانی را اصلی‌ترین غرض رسالت رسولان الهی قلمداد کرد. انسان زمانی که با این پیشوایان و نمایندگان الهی آشنا شود و شناخت کافی حاصل کند، بالتبع با تعالیم و دستورات آنان نیز آشنایی

پیدا خواهد کرد و تحت تعلیم و تربیت تعالیم و معارف آنان قرار خواهد گرفت. این تعلیم و تربیت عقل انسان را شکوفا کرده، چشمان انسان را در ترجیح امیال عالی باز خواهد نمود و به انتخاب آگاهانه کمک می‌رساند.

قرآن کریم تعلیم کتاب و حکمت و تزکیه نفس را برای خروج از ضلالت و گمراهی انسان‌ها، از جمله شئون رسول اکرم ﷺ می‌داند: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه: ۲). گمراهی نتیجه پیروی از گرایش‌های پست بوده و در نقطه مقابل، تزکیه و پاکسازی نفس از آلودگی‌ها نتیجه گزینش امیال متعالی است.

بنی اسرائیل که روزگاری را با پیغمبری اولوالعزم سپری کرده و معجزات فراوانی مشاهده نموده و در زمره مؤمنان به آن حضرت قرار گرفته بودند، به محض اینکه چند روزی هادی و راهنما را از دست دادند، گرایش‌های متفاوت بر آنان غالب شد و به گوساله‌پرستی و دنیاطلبی روی آوردند. قرآن کریم نیز علت این گوساله‌پرستی و دنیاخواهی سامری را غیبت هادی و راهنما در بین مردم بیان می‌کند: «وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْجِبَلَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَنْتُمْ ظَالِمُونَ» (بقره: ۵۱)؛ «قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ» (طه: ۸۵)؛ «قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ» (طه: ۹۱).

۶. نقش شناخت انسان در ترجیح امیال

پس از شناخت مبدأ، معاد و راهنما، لاجرم باید به شناخت انسان به مثابه موضوع اصلی این مسائل و رونده این مسیر پرداخت. برخی از بزرگان انسان‌شناسی را امری ضروری و بی‌نیاز از دلیل و برهان می‌دانند. علامه مصباح یزدی می‌فرماید:

برای موجودی که فطرتاً دارای حب ذات است، کاملاً طبیعی است که به خود پردازد و درصدد شناخت کمالات خویش و راه رسیدن به آنها برآید. پس درک ضرورت خودشناسی، نیازی به دلیل‌های پیچیده عقلی یا تعبیدی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۸).

اهل بیت ﷺ نیز مکرر بر ضرورت معرفت نفس و خودشناسی تأکید کرده‌اند. حضرت علیؑ می‌فرمایند: «أَفْضَلُ الْمَعْرِفَةِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۳۲)؛ بالاترین معارف خودشناسی است. همچنین فرموده‌اند: «مَنْ لَمْ يَعْرِفْ نَفْسَهُ بَعْدَ عَنِّ سَبِيلِ النَّجَاةِ وَ خَبَطَ فِي الضَّلَالِ وَالْجَهَالَاتِ» (همان، ص ۲۳۳)؛ کسی که خود را نشناسد از طریق نجات دور می‌شود و در گمراهی و جهل گرفتار می‌آید.

علامه طباطبائی درباره ضرورت معرفت نفس می‌گوید: قرآن قاطعانه می‌فرماید که تنها راه رسیدن انسان‌ها به این هدف (تطهیر الهی) این است که نفس انسان را به انسان بشناساند. بدین‌روی انسان را از حیث علم و عمل تربیت می‌کند. از حیث علم، به این صورت که حقایق مربوط به او را از مبدأ و معاد و آنچه در این بین است به او تعلیم دهد، تا هر آنچه که در واقعیت عالم با نفس او مرتبط است، بشناسد و به معرفت حقیقی دست یابد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۵۸).

۶-۱. شناخت کرامت انسان؛ مانع از ترجیح امیال پست

انسان در بین مخلوقات، جایگاه منحصربه‌فردی دارد که او را بر بیشتر موجودات برتری داده است (ر.ک: اسراء: ۷۰)؛ چنان برتری که خداوند فقط پس از خلقت او، خویشتن را مدح نموده است. (ر.ک: مؤمنون: ۱۴). قرآن کریم در آیات متعددی به کرامت و شرافت ذاتی و اکتسابی انسان اشاره کرده است و او را خلیفه الهی (ر.ک: بقره: ۳۰)، مسجود ملائکه (ر.ک: بقره: ۳۴؛ اعراف: ۱۱؛ اسراء: ۶۱؛ کهف: ۵۰؛ طه: ۱۱۶)، حامل امانت الهی (ر.ک: احزاب: ۷۲)، برخوردار از روح الهی (ر.ک: حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲)، برخوردار از فطرت الهی (ر.ک: روم: ۳۰)، شایسته تعلم اسما (ر.ک: بقره: ۳۱)، مسلط بر جهان جهان هستی (ر.ک: ابراهیم: ۳۳؛ نحل: ۱۲؛ حج: ۶۵؛ جاثیه: ۱۳) می‌نامد که قابلیت عروج تا اعلاعلیین را داراست.

درواقع گویی بیان این آیات مشوقی است برای انسان که در هنگام مواجهه با خواسته‌های پست و حیوانی مراقب شأن و جایگاه خویش باشد. از سوی دیگر قرآن کریم می‌فرماید کسی که توجهی به امیال و خواسته‌های پست خویش نداشته باشد و هرچه را که جنبه حیوانی‌اش خواست برگزید، چنین انسانی نه‌تنها راهی به اعلاعلیین ندارد، بلکه در اسفل‌السافلین بوده و از حیوانات نیز پست‌تر است (ر.ک: اعراف: ۱۷۹؛ فرقان: ۴۴).

رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند	بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت
اگر این درنده خوبی ز طبیعتت بمیرد	همه عمر زنده مانی به روان آدمیت
طیران مرغ دیدی تو ز پای بند شهوت	به در آی تا ببینی طیران آدمیت

(سعدی، بی‌تا، غزل ۱۸)

اساساً وقتی انسان خویش را به خوبی شناخت و در معرفت نفس موفق بود، درمی‌یابد که نفس شریف و با عظمت خویش را باید به چه زینت‌هایی آراسته گرداند و از جمله خواسته‌های پست که مغایر با ذات کریم و نفیس اوست، دوری بجوید. خداوند در سوره توبه خطاب به مؤمنان می‌فرماید: «أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ» (توبه: ۳۸). یعنی تو انسان هستی و شخصیت تو بسیار بالاتر از دنیاست. پس خود را به دنیا نفروش و اسیر خواسته‌هایی نباش که تو را خوار کند.

از سوی دیگر اگر انسان خویشتن را به خوبی شناخت و عظمت خویش را درک نکرد و خود را حقیر و پست یافت، در تراحم بین امیال دانی و عالی نیز جانب‌گرایی‌های پست را گرفته، گوهر گرانبه‌ای وجودش را در لجنزار امیال و خواسته‌های پست آلوده می‌سازد. قرآن کریم علت اطاعت قوم فرعون از او را تحقیر و تضعیف کرامت انسانی آنان عنوان می‌کند: «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ» (زخرف: ۵۴).

امام هادی علیه السلام در روایتی اشاره می‌کند که انسان کم‌شخصیت و حقیر ممکن است تمام خواسته‌های نفسانی خویش را اجابت نموده، دست به هر کاری بزند: «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَأَتَمَّنْ شَرَّهُ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۴۸۳)؛ هر که برای خود شخصیت و ارزشی قائل نمی‌شود، از گزندش آسوده مباش.

امیرمؤمنان علیه السلام نیز می‌فرماید: «وَأَكْرَمُ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ وَإِنْ سَأَقْتَكِ إِلَى الرَّغَائِبِ، فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاضَ بِمَا تَبْتَدِلُ مِنْ نَفْسِكَ عَوْضًا وَ لَاتَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ حُرًّا» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰۱)؛ نفس خود را از هر گونه پستی بازدار، هر چند تو را به اهدافت رساند؛ زیرا نمی‌توانی به اندازه آبرویی که از دست می‌دهی بهایی به دست آوری. برده دیگری مباش، که خدا تو را آزاد آفریده است.

در شرح قسمت پایانی این روایت گفته شده که «بنده دیگری بودن» معنای عامی دارد که شامل بندگی امیال و غرایز نفسانی و تن دادن به خواست آنها نیز می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۵).

۲-۶. شناخت ویژگی‌های افسان

سرشت انسان به گونه‌ای است که بسیاری از گرایش‌ها در او به ودیعه گذاشته شده است. اگر شناخت و معرفت انسان نسبت به ویژگی‌های خویش کامل گردد و کارکردهای آن را به خوبی بشناسد، هنگام تزامم امیال پست و عالی، درمی‌یابد که کدام‌یک از خواست‌ها و تمایلات برخاسته از شهوت و جنبه حیوانی بوده و کدام‌یک ناشی از جنبه انسانی است.

برای نمونه، قرآن کریم انسان را دارای نفسی می‌داند که بسیار به زشتی‌ها و پلیدی‌ها میل دارد: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف: ۵۳). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «أَعْدَىٰ عَدُوِّكَ نَفْسُكَ أَلْتِي بَيْنَ جَنبَيْكَ» (ورام‌بن ابی‌فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۹). دشمن‌ترین دشمنان نفس توست که در درونت قرار دارد. روشن است که هر کس نفس خود را شناسد و از وجود این فعالیت‌ها و دشمنان بی‌خبر باشد، شبیه کسی است که گرداگرد او را دشمن گرفته، اما او از وجود آنان غافل و بی‌خبر است؛ طبیعی است که چنین کسی خود را آماده مقابله با دشمن نمی‌کند و بسیاری از امیال و خواست‌های این دشمن را سخنان دوستانه و خیرخواهانه تلقی می‌نماید.

امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «أَكْرَهَ نَفْسِكَ عَلَى الْقَضَائِلِ؛ فَإِنَّ الرِّدَائِلَ أَنْتَ مَطْبُوعٌ عَلَيْهَا» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۱۷)؛ خودت را به خوبی‌ها وادار کن که همانا رذایل موافق طبع و میل توست.

قرآن کریم کارکرد نفس اماره را به گونه‌ای می‌داند که امور زشت را برای انسان تزیین کرده تا امیال انسانی به آن سمت سوق پیدا کند. در ماجرای قتل هابیل توسط برادرش قرآن کریم می‌فرماید: «فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ» (مائده: ۳۰). با توجه به اینکه که فاء تفریع بر سر فعل «قتل» آمده است، اشاره دارد به اینکه قتل نفس و برادرکشی به علت تطويع و تزیین نفس است (ر.ک: اعراف: ۱۷۹؛ فرقان: ۴۴). قرآن کریم نظیر این زیبنمایی نفس را نسبت به عمل قبیح، درباره فعل برادران حضرت یوسف علیه السلام و سامری نیز به کار برده است (ر.ک: یوسف: ۱۸ و ۸۳؛ طه: ۹۶).

از دیگر ویژگی‌های ذاتی نفس انسان که قرآن کریم بدان اشاره می‌کند تا در تراحات امیال بدان توجه داشته باشیم، حرص انسان و میل شدید او به اموال دنیاست: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلِيقٌ هَلُوعًا» (معارج: ۱۹)؛ «وَأِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» (عادیات: ۸) «وَتُحِبُّونَ أَمْوَالَ حُبًّا جَمًّا» (فجر: ۲۰).

در روایتی نبوی آمده است: «يَشِيبُ بَنُ آدَمَ وَ يَشُبُّ فِيهِ خَصْلَتَانِ: الْحِرْصُ وَ طُولُ الْأَمَلِ» (فيض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۸۹۰)؛ انسان پیر می‌شود، اما دو صفت در او جوان می‌گردند: حرص و آرزوهای طولانی. روشن است که وقتی انسان طبیعت حریص خویش را شناخت در تصمیم‌گیری هنگام تراحم امیال دنیوی و امیال اخروی، این ویژگی‌ها را لحاظ می‌کند. شیطان نیز با توجه به شناختی که از این ویژگی‌های ذاتی انسان داشت و از وجود میل به بقا و میل به قدرت بی‌زوال در وی آگاه بود، اقدام به فریب آدم علیه السلام نمود و شروع به تحریک این میل کرد: «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَّا يَبْلَى» (طه: ۱۲۰).

نتیجه‌گیری

۱. بخشی از شناخت‌های انسان شناخت‌های بنیادین است که بر حسب متعلقاتش به مبدأشناسی، معادشناسی، راهنماشناسی و انسان‌شناسی قابل تقسیم است.
۲. انسان با شناخت دقیق اسما و صفات الهی، تمسک به این اسما، شناخت دقیق رابطه بین خالق و مخلوق و در نتیجه افزایش محبت به خداوند هنگام تراحم امیال، انتخاب صحیح‌تری خواهد داشت.
۳. وقتی انسان به آگاهی خداوند به اسرار نهان خویش شناخت پیدا می‌کند، در تراحم امیال حیوانی و متعالی، جانب امیال متعالی را ترجیح خواهد داد و گناه را ترک خواهد کرد.
۴. انسانی که خداوند را مالک همه چیز عالم بداند، در مواجهه با امیال مزاحم سعادت اخروی، متفاوت عمل خواهد کرد.
۵. شناخت ماهیت و ویژگی‌های زندگی اخروی و به تبع آن، مقایسه‌اش با حیات دنیوی بسیاری از امیال دانی را تضعیف خواهد نمود.
۶. شناخت کیفیت حشر و مواجهه با اعمال در قیامت و آگاهی نسبت به ثواب و عقاب الهی سبب ترجیح امیال عالی متناسب با آن عالم خواهد شد.
۷. آگاهی از جایگاه راهنمایان دین، معرفت به تصرفات تکوینی ایشان و آگاهی از تعالیم آنان، زمینه ترجیح امیال عالی را برای انسان فراهم می‌نمایند.
۸. آگاهی از نظارت و شهادت انسان کامل بر گرایش‌های انسان و شناختی که مولد محبت به ایشان است، سبب تقویت امیال انسانی و تضعیف امیال حیوانی می‌گردد.
۹. انسان‌شناسی به گونه کسب آگاهی نسبت به کرامت انسانی و نیز دانش‌افزایی نسبت به ویژگی‌های ذاتی انسان، نقش قابل توجهی در هنگام تراحم بین امیال ایفا می‌نماید.

نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.

آقای، امیدعلی، ۱۳۹۷، *راهکارهای قرآن در تراجم امیال*، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

الوسی، محمودبن عبدالله، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المنانی*، لبنان، دار الکتب العلمیه.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳، *تحف العقول عن آل الرسول*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.

ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد، ۱۳۶۶، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۷، *حکمت علوی*، چ پنجم، قم، اسراء.

حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت ع.

حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نورالتقلین*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.

خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ق، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.

دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغتنامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار الشامیه.

سعدی، مصلحن عبدالله، بی تا، *غزلیات سعدی*، تهران، نشر مرکز.

سمعانی، احمد، ۱۳۸۴، *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتح*، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.

صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۰۳ق، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، چ دوم، قم، فرهنگ اسلامی.

صدرالمثلهین، ۱۳۶۱، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.

_____، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۶، *الامالی*، چ ششم، تهران، کتابچی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.

طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الاحکام*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

عمید، حسن، ۱۳۶۳، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.

فقیهی، سیداحمد، ۱۳۹۳، *روش های تربیت اخلاقی قرآن در المیزان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

فیض کاشانی، ملاحسن، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین ع.

_____، ۱۴۲۳ق، *الحقائق فی محاسن الأخلاق؛ قوة العیون فی المعارف و الحکم؛ مصباح الأنظار*، چ دوم، قم، دار الکتب الاسلامی.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

گرمایی، هایلی، ۱۳۹۲، *مدیریت میل های انسان در قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت الله مصباح*، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مشکینی، علی، ۱۳۸۱، *ترجمه قرآن*، چ دوم، قم، الهادی.


مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.


_____، ۱۳۸۴، *به سوی خودسازی*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

- _____ ، ۱۳۸۶، *خودشناسی برای خودسازی*، چ سیزدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- _____ ، ۱۳۹۰، *انسان‌شناسی در قرآن*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره.
- _____ ، ۱۳۹۴، *پند جاوید*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره.
- مصطفوی، سیدحسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، چ دهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- منسوب به امام صادق ره، ۱۴۰۰ق، *مصباح الشریعه*، بیروت، اعلمی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۹، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، چ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
- نراقی، محمدمهدی، ۱۳۷۸، *معراج السعاده*، چ ششم، قم، هجرت.
- ورامبن ابی‌فراس، مسعودبن عیسی، ۱۴۱۰ق، *تنبيه الخواطر ونزهة النواظر*، قم، مکتبه فقیه.

مقایسه تفسیر شهید مطهری و علامه مصباح یزدی از آیه یازدهم سوره «رعد» درباره سنت تغییر سرنوشت جوامع*

محمد نقیب‌زاده / استادیار گروه علوم قرآن و تفسیر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع

mmn@qabas.net  orcid.org/0009-0003-7587-5282

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۲ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۴

چکیده

نقش رفتار جوامع در سرنوشت خویش و تأثیر رفتار انسان‌ها بر وضعیت آینده خود، از موضوعات مهم جامعه‌شناختی قرآن به‌شمار می‌رود. یکی از پرسامدترین آیات محل استناد در این بحث، کریمه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» است. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی به دو دیدگاه عمده در برداشت از این آیه، برای موضوع «نقش داشتن جوامع در سرنوشت خود» پرداخته است. علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح یزدی با استناد به سیاق، ضمن نفی عمومیت از این آیه، نسبت به تغییر شرایط از نیک به بد و از بد به نیک، آن را محدود به تغییر شرایط از مطلوب به نامطلوب کرده‌اند؛ اما شهید مطهری و برخی دیگر از مفسران با برداشتی فراسیاقی، این آیه را شامل هر دو گونه تغییر (نیک به بد و بد به نیک) می‌دانند. این مقاله با دفاع از دیدگاه دوم، به مستندات این برداشت فراسیاقی پرداخته و ضمن نقد دیدگاه اول (مخالفتان تعمیم)، شواهد قرآنی و روایی برداشت گسترده از آیه مدنظر را ارائه داده است.

کلیدواژه‌ها: پیشرفت ملت‌ها، پسرفت ملت‌ها، سنت تغییر، شهید مطهری، علامه مصباح یزدی.

نقش آفرینی اقوام در سعادت یا شقاوت خویش از لوازم دیدگاه اختیار در مباحث انسان‌شناسی است. هر دو فیلسوف گرانمایه معاصر، شهید مطهری و علامه مصباح یزدی تأثیر انسان و اقوام در سرنوشت نیک یا بد خویش را پذیرفته‌اند - چنان‌که اشاره خواهیم کرد - و تأثیر اقوام در نیک‌بختی یا شوربختی خویش، از نتایج اختیارگرایی این دو استاد فرزانه در مباحث انسان‌شناسی است. با این‌همه، در تفسیر آیه یازدهم سوره مبارکه رعد، دو رویکرد متفاوت از دو مفسر یادشده دیده می‌شود: شهید مطهری با برداشتی فراسیاقی از آیه مزبور، نتیجه گرفته است: خدا سرنوشت یک قوم را از نیک به بد یا از بد به نیک تغییر نمی‌دهد، تا اینکه آنها وضعیت خود را تغییر دهند. اما علامه مصباح یزدی با استناد به سیاق، این آیه را مربوط به خصوص تغییر وضعیت از نعمت به نعمت می‌داند.

۱. پیشینه بحث

این موضوع در تفاسیر گوناگون، مطمح‌نظر مفسران قرار گرفته و در برخی از مقالات علمی نیز بررسی شده است؛ از جمله: مقاله «تحلیل آراء مفسران در تفسیر آیه ... إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَهُ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» براساس مفهوم میثاق اجتماعی در ادوار تاریخی» (بادکوبه هزاوه و دهقانی فارسانی، ۱۳۸۷). در این مقاله نویسندگان کوشیده‌اند با ارائه مطالعه موردپژوهانه، تغییر و تحول دیدگاه‌های مفسران قرآن کریم را از آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» با تأکید بر مفهوم «میثاق اجتماعی» به بوته آزمون بگذارند. این مقاله از منظر روش‌شناسی تفسیر، دچار این کاستی جدی است که به‌رغم توجه ویژه برخی از مفسران (مانند علامه طباطبائی و علامه مصباح یزدی) به سیاق، به این موضوع نپرداخته و نیز از شواهد روایی بحث نیز غفلت ورزیده است.

مقاله «تحلیل، مقایسه و نقد دیدگاه مفسران درباره سنت تغییر (ذیل آیه ۱۱ سوره رعد)» (صدری فر و همکاران، ۱۳۹۷). در این مقاله هرچند به سیاق توجه شده، اما در نقد سیاق - که مهم‌ترین دلیل مخالفان عمومیت آیه یازده رعد است - تنها به یک بند اکتفا شده، بی‌آنکه در نقد جدی و مستدل آن، اقدام قابل توجهی صورت پذیرد. همچنین از شواهد روایی نیز شبیه مقاله پیشین، غفلت شده است.

اما رویکرد مقاله حاضر توجه به دلایل دو گروه (موافقان و مخالفان عمومیت) و بررسی سیاق و نیز عنایت به شواهد روایی بوده که در پژوهش‌های پیشین بدین‌صورت بدان پرداخته نشده است.

۲. تحلیل دو آیه محوری

علاوه بر آیه یازدهم سوره رعد، آیه دیگری که در این بحث، راهگشاست کریمه ۵۳ سوره انفال است. این دو آیه با تعبیری نسبتاً مشابه، بر تأثیرگذاری اقوام بر سرنوشت خویش تأکید کرده‌اند. در ادامه ضمن تفسیر این دو آیه، به دیدگاه‌های دو استاد فقید خواهیم پرداخت:

۱-۲. آیه اول

«ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (انفال: ۵۳)؛ این

کیفر (فرعونیان) بدان سبب است که خداوند نعمتی را که بر قومی ارزانی داشته است، تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه آنان آنچه را در دل دارند، تغییر دهند (حال خود را به کفر و ناسپاسی و ستمگری بگردانند) و خدا شنوای داناست. این آیه با اشاره به سنت خداوند درباره اقوام و گروه‌ها، خصوصاً تغییر وضعیت یک گروه را از نعمت به نعمت (یا به تعبیر دیگر، از نیک به بد) مشروط به انتخاب خود آنان کرده است.

مرحوم طبرسی در تفسیر این آیه می‌نویسد: خداوند نعمتی را که به گروهی بخشیده است، از آنها برنمی‌گیرد، مگر اینکه آنان از حالات پسندیده به حالاتی ناپسند تغییر وضعیت دهند؛ بدین صورت که به جای اطاعت، به معصیت و در عوض سپاس نعمت، به ناسپاسی روی آورند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۴۸).
فخررازی نیز با اعتراف به ظهور آیه در اثبات اختیار و نقش گروه‌های انسانی در سرنوشت خویش، به سبب شبهه‌ای که در فهم درست اختیار دارد، از ظهور آیه دست کشیده است (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۴۹۶).

۲-۲. آیه دوم

«لَهُ مُعْتَبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مَن خَلْفَهُ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءَ فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ» (رعد: ۱۱)؛ برای او (آدمی) مأمورانی است که پی در پی، از پیش رویش و از پشت سرش، او را از فرمان الهی (حوادث غیرحتمی) حفظ می‌کنند. خداوند بر هیچ گروهی آنچه را دارند (از نعمت و رفاه یا بلا و سختی) تغییر نمی‌دهد، تا آنکه آنان آنچه را در خود دارند (از ایمان و کفر یا طاعت و فسق) تغییر دهند و هنگامی که خدا برای قومی (به خاطر اعمالشان) بدی بخواهد، پس هیچ بازگشتی برای آن نیست و جز او هیچ سرپرستی برای آنان نخواهد بود.

قید «بأنفسهم» در هر دو آیه یادشده به تعبیر علامه طباطبائی بدین معناست که نفوس انسانی محل نعمت الهی است و با تغییر جهت نفوس به سمت نادرست، نعمت نیز به نعمت و عذاب تغییر می‌یابد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۱۰۱). در فقره محل استناد (یعنی جمله «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ») خداوند متعال با تعبیری نسبتاً متفاوت در مقایسه با آیه ۵۳ سوره انفال، بدون بیان صریح نسبت به نیک یا بد بودن نوع تغییر، اقوام را حاکم بر سرنوشت خویش معرفی می‌نماید.

حال سخن در این است که آیه دوم (رعد: ۱۱) که گفتیم نسبت به نوع تغییر (از نیک به بد یا از بد به نیک) صراحت ندارد، به کدام یک از این دو نوع یادشده از تغییر اشاره دارد؟ در اینجا دو دیدگاه عمده وجود دارد:

۲-۲-۱. دیدگاه نفی عمومیت

برخی از قرآن‌پژوهان بر اختصاص آیه مزبور، به‌ویژه تغییر نعمت به نعمت اصرار دارند؛ یعنی آیه یادشده را تنها درصدد بیان این نکته می‌دانند که با کفران نعمت از سوی انسان‌ها، خداوند نعمت آنها را به نعمت تغییر می‌دهد، بی‌آنکه آیه دلالتی بر نقش رفتار انسان‌ها بر تغییر نعمت به نعمت داشته باشد. باورمندان به این دیدگاه، دلایلی آورده‌اند که در ادامه بررسی می‌شود:

مهم‌ترین دلیلی که بر نفی عمومیت در آیه یازدهم رعد بیان شده، سیاق این آیه است:

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه، ابتدا می‌فرماید: می‌توان از این آیه، عمومیتی استفاده کرد که برحسب آن میان حالات روحی انسان و اوضاع خارجی وی، چه در جنبه خیر و چه در جنبه شر، نوعی تلازم برقرار سازد. از این رو اگر قومی در حالت ایمان و اطاعت و شکرگزاری نعمت باشند، خداوند نعمت‌های ظاهری و باطنی خویش را شامل آنان خواهد کرد و این وضعیت تا زمانی تداوم می‌یابد که آنها در روش خود تغییر ایجاد کنند. در نتیجه با کفر و فسق آنها، خداوند نیز نعمت‌های خویش را به نعمت تغییر می‌دهد، و باز اگر آنها این روش خود را تغییر دهند و اهل ایمان و اطاعت و شکرگزاری شوند خداوند نیز نعمت‌ها را به نعمت تغییر می‌دهد.

اما علامه در ادامه می‌نویسد: ظاهر سیاق با این احتمال عمومیت سازگار نیست، به‌ویژه با توجه به جمله بعدی آن، یعنی: «وَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءً فَلَا مَرَدَّ لَهُ» که بهترین گواه است بر اینکه مقصود از تغییر رویه قوم، تغییر از نیکی به بدی است، نه بعکس (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۱۱).

آیت‌الله مصباح یزدی نیز در ذیل بحث از سنت‌های الهی در تدبیر جوامع می‌فرماید: آیه اول (انفال: ۵۳) به وضوح درباره سلب نعمت است و آیه دوم (رعد: ۱۱) نیز در همین معنا ظهور دارد، به ویژه با توجه به قرینه‌ای که از آیه اول و سیاق آیات حاصل می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۴۵۶).

ایشان در جای دیگری می‌نویسد: برخی مفسران با تمسک به اطلاق این آیه، آن را شامل عذاب نیز دانسته‌اند. آنان معتقدند: اگر قومی از جرگه مستحقان عذاب خارج شوند، خداوند هم سرنوشت آنان را تغییر می‌دهد. این برداشت با سیاق این گونه آیات تناسبی ندارد. از سیاق این آیات برمی‌آید که موضوع عدم تغییر، تنها مربوط به نعمت است، به‌ویژه آنکه قرآن کریم تأکید دارد که وقتی خدا نعمتی را به مردم ارزانی می‌دارد، خود آن را بازپس نمی‌گیرد، مگر آنکه شرایط و اوضاع درونی آن قوم به گونه‌ای تغییر یابد که آنان شایستگی پیشین خود را از دست بدهند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۵۲۷).

در بررسی این دلیل سیاقی نکته حایز اهمیت این است که سیاق خاص همواره مانع برداشت گسترده از پیام عام آیه نیست؛ چنان که در آیات متعددی از قرآن در میانه موضوعی خاص، بیانی عام و دلیلی شامل نسبت به موردی خاص و سایر موارد دیده می‌شود که نباید آن بیان را محدود به مورد سیاقی کرد.

به تعبیر دیگر، با وجود ویژگی‌های درون‌متنی آیات که جهت‌گیری خاصی را برای برخی از آنها موجب می‌شود، می‌توان از سیاق خاص آیه چشم‌پوشی کرد و عمومیت آیه را مدنظر قرار داد.

وجه این برداشت عام‌قابلیت فراگیری برخی از تعابیر درونی چنین آیاتی است؛ مانند این آیات کریمه:

«مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَاللِّرْسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةَ بَيْنِ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (حشر: ۷)؛ آنچه از (غنائم) اهل آبادی‌ها که خدا به فرستاده‌اش بازگردانده پس فقط برای خدا و برای فرستاده‌اش) و برای

نزدیکان (و) و یتیمان و بینویان و در راه مانده است، تا (ثروت‌ها) در میان توانگران شما [دست به دست] نگردد و آنچه را فرستاده [خدا] برای شما آورده است پس آن را بگیرید (و اجرا کنید)، و آنچه شما را از آن منع کرد پس خودداری کنید و [خودتان را] از [عذاب] خدا حفظ کنید که خدا سخت کیفر است.

این آیه درباره اموال فیء که بدون درگیری نصیب مسلمانان شده نازل گشته و در ضمن آن، پیام عمومی «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» آمده است که قابلیت برداشتی فراگیر و گسترده دارد. حال سخن در این است که آیا در این آیه، به استناد سیاق، می‌توان گفت: مفاد «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ...» اختصاص به فیء دارد یا حکمی عام و فرمانی فراگیر و شامل تمام عرصه‌های زندگی است؟

در برخی از کتب روایی، سخنی از امام صادق علیه السلام ناظر به برداشت عام از آیه، بدین تعبیر گزارش شده است:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَذَبَ نَبِيَّهُ فَاحْسَنَ آدَبُهُ، فَلَمَّا اكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ قَالَ: «إِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ» ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَالْأُمَّةِ لِيَسُوْسَ عِبَادَهُ، فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...» (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۶).

امام صادق علیه السلام در این روایت، برای اثبات واگذاری تشریح احکام و امور جامعه اسلامی به پیامبر، به همان بخش مدنظر از آیه هفتم سوره حشر استناد کرده‌اند. پس این روایت شمول آیه را تأیید می‌کند؛ زیرا از آیه مشارالیه، تفویض احکام به پیامبر را نتیجه گرفته است. این روایت با تعابیر مشابه از برخی دیگر از امامان علیهم السلام در کتب گوناگون مشاهده می‌شود (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۳۳۶-۳۳۹؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۷۹-۲۸۴).

علامه نیز ذیل این آیه می‌نویسد: این آیه با چشم‌پوشی از سیاق، چنان گسترده است که همه اوامر و نواهی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را دربردارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۰۴).

۱-۱-۲-۲. نمونه دوم

آیه ۱۹۵ سوره بقره می‌فرماید: «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»؛ و (اموالتان را) در راه خدا مصرف کنید و خودتان را با دستانتان به هلاکت نیفکنید و نیکی کنید که خدا نیکوکاران را دوست دارد.

این آیه که تکمیل‌کننده موضوع جهاد در آیات قبل است، به هزینه‌کرد اموال برای جنگ در راه خدا فرمان می‌دهد. این کریمه هرچند در سیاق مربوط به جنگ و جهاد است، ولی جمله «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» دربردارنده نهی فراگیر نسبت به هرگونه افکندن خود در هلاکت است و پیام آن به سیاق هزینه‌مال در راه جهاد، اختصاص ندارد؛ چنان‌که علامه طباطبائی می‌نویسد: مطلق آمدن جمله «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» به معنای نهی از هر رفتار افراط و تفریط افکننده در هلاکت است و یکی از نمونه‌های چنین رفتارهایی بخل‌ورزی و امتناع از انفاق مال در هنگام جنگ است که موجب از بین رفتن قدرت نیروها و هلاکت آنها و غلبه دشمن بر آنان می‌شود؛ چنان‌که ریخت و پاش در انفاق و از بین بردن اموال موجب فقر و مسکنت و در نتیجه، انحطاط زندگی و بطلان مروت می‌گردد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۴).

از سوی دیگر برحسب برخی از روایات مربوط به سبب نزول، آیه مزبور درباره انفاق در راه جهاد نازل شده ولی

با توجه به قانون «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد» (معیار عمومیت لفظ آیه است، نه ویژگی مورد نزول آن) می‌توان آیه را از انحصار به جریان خاص نزول خارج کرد؛ همان‌گونه که امام صادق علیه السلام در روایتی به استناد آیه یادشده، هرگونه زیاده‌روی در انفاق (هرچند در غیر موضوع جهاد) را مذمت کرده و بر میانه‌روی در آن تأکید نموده‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۳). پس این جمله به‌رغم مناسبات سیاقی و نزولی، می‌تواند حکمی عام و فراگیر دربرداشته باشد.

۳-۱-۲-۲. نمونه سوم

آیه کریمه ۵۳ سوره یوسف می‌فرماید: «وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيْ اِنَّ رَبِّيْ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ». این آیه به گفته بیشتر مفسران، سخن حضرت یوسف علیه السلام است. مرحوم طبرسی این دیدگاه را به بیشتر مفسران نسبت داده است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۶۸). با وجود فرارگرفتن آیه مزبور در میان سخنان آن حضرت، جمله «اِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيْ» دربردارنده حکمی کلی درباره نفس انسانی است؛ بدین بیان که طبیعت نفس انسان به خواسته‌های خود فرامی‌خواند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۸). از این رو احتمالی که برخی از مفسران داده و گفته‌اند: الف و لام «النفس» عهد است و بخصوص نفس حضرت یوسف علیه السلام اشاره دارد (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۶۸) دور از ذهن می‌نماید.

حتی گاهی خطاب خاص در برخی آیات، پیام چنین آیتی را به مخاطبان ظاهری آنها اختصاص نمی‌دهد و می‌توان خصوصیات ظاهری را کنار گذاشت و برداشتی تعمیم‌پذیر از آیه ارائه کرد؛ چنان‌که در برخی روایات ذیل آیات، چنین نمونه‌هایی دیده می‌شود؛ مثلاً در کریمه «يا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَاَوْفُوا بِعَهْدِيْ اَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَاِيَّايَ فَارْهَبُوْا» (بقره: ۴۰)، با وجود اینکه خطاب به بنی‌اسرائیل است، اما پیام عام آیه درباره وفای به عهد الهی و ارتباط آن با استجابت دعاست و در روایتی به همین مفهوم گسترده اشاره شده است: هنگامی که بنده‌ای خداوند متعالی را با نیت صداقانه و قلب مخلصانه بخواند دعایش پذیرفته می‌شود، پس از آنکه به عهد الهی وفا کند...؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید: «اَوْفُوا بِعَهْدِيْ اَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ»؛ پس هر که (به عهد خدا) وفا کند خدا نیز به عهدش درباره مورد او وفا خواهد کرد (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۲).

موضوع فراگیری حکم به‌رغم دلالت سیاق، اختصاص به بحث درونی یک آیه ندارد و در دو آیه پیاپی و دارای سیاق یکسان نیز جاری است؛ بدین‌صورت که گاهی در دو آیه پیاپی دیده می‌شود آیه اول دربردارنده حکمی نسبتاً محدود است، اما آیه دوم در عین اشتغال بر حکم آیه پیشین و با وجود داشتن سیاق واحد با آن، پیامی فراگیرتر دارد؛ مثلاً در آیه ۸۳ اسراء خداوند متعال در وصف برخی از انسان‌های کم‌تحمل و ناسپاس می‌فرماید: «وَ اِذَا اَنْعَمْنَا عَلٰى الْاِنْسَانِ اَعْرَضَ وَ نَاىْ بِجَانِبِهٖ وَ اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يُّوْسُا»؛ و هنگامی که به انسان نعمت می‌بخشیم روی می‌گرداند و (متکبرانه) دور می‌شود، و هنگامی که بدی به او می‌رسد بسیار ناامید می‌شود.

اما در آیه بعدیه گویا به تبیین آیه پیشین می‌پردازد که چرا برخی آدمیان در مواجهه با نعمت، ناسپاس و به هنگام گرفتاری ناامیدند: «قُلْ كُلُّ يَمَلُّ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ فَرَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدٰى سَبِيْلًا» (اسراء: ۸۴)؛ بگو: هر کس طبق روش (و خلق و خوی) خود عمل می‌کند، و پروردگارتان داناتر است به کسی که او ره‌یافته‌تر است.

از این آیه می‌توان برداشت کرد که علت آن ناسپاسی و نومیدی را باید در شاکله چنین افرادی جست‌وجو کرد: زیرا «كُلُّ يَعْملُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»؛ همه برحسب شاکله و شخصیت اکتسای خویش رفتار می‌کنند و اعمال زایدۀ شاکله انسان است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۲).

واژه «كُلُّ» در ابتدای آیه، نشانگر عمومیت این حکم نسبت به همه انسان‌ها، اعم از مؤمن و کافر است. پس با وجود اختصاص آیه اول به انسان‌های ناسپاس، آیه دوم حکمی فراگیر درباره همه انسان‌ها بیان می‌فرماید و هرگز سیاق آیه اول گستره آیه دوم را محدود نمی‌کند.

نکته جالب توجه در آیه شاکله - برحسب گفته برخی از مفسران - فراگیری آن، حتی نسبت به خداوند متعال است. مرحوم طبرسی این کریمه را امیدبخش‌ترین آیه قرآن دانسته است؛ بدین بیان که قانون «كُلُّ يَعْملُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» درباره خداوند متعال نیز جریان دارد و عمل خدا نیز مطابق شاکله اوست و چون وجود خداوند متعال عین لطف و رحمت است، سزاوار کرم و جود است و هماهنگ با شاکله او بخشش بندگان است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۶۷۳).

نتیجه اینکه تنها به استناد سیاق، نمی‌توان قابلیت فراگیری در حکم یک آیه را نادیده گرفت و پیام عمومی آن را محدود به مواردی خاص کرد.

اما در خصوص استناد به جمله میانی آیه محل بحث (رعد: ۱۱)، یعنی «وَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ» که علامه طباطبائی فرموده این تعبیر بهترین گواه است بر اینکه مقصود از تغییر رویه قوم، تغییر از نیکی به بدی است نه بعکس (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۱۱) و ظاهراً مستند ایشان در سیاق نیز همین جمله است، شاید بتوان گفت: این فقره، لزوماً بخش ابتدایی آیه (یعنی جمله «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ») را محدود به تغییر از نیک به بد نمی‌کند و می‌توان این بخش آغازین را به صورت عام (اعم از تغییر از خیر به شر یا شر به خیر) دانست و جمله میانی را از باب ذکر خاص بعد از عام، مخصوص تغییر از خیر به شر تفسیر کرد.

به دیگر سخن، بر پایه قاعده فراهی مستقل قرآنی که از سخنان علامه طباطبائی برداشت می‌شود، ممکن است گفته شود: در اینجا از جمله اول آیه، عام و از جمله دوم، خاص اراده می‌گردد.

علامه به مناسبتی دیگر به این قاعده چنین اشاره می‌کند: اگر روایات اهل بیت علیهم‌السلام را در موارد عام، خاص، مطلق و مقید به صورت کامل جست‌وجو کنی بسیار می‌یابی که از عام حکمی و از خاص حکمی دیگر استفاده می‌شود (ر.ک: طباطبائی ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۶۰).

۲-۱-۲. دلیل شمول

شاهد دیگری که آیت‌الله مصباح یزدی بر نفی عمومیت از آیه ۱۱ رعد آورده تعبیر آیه ۵۳ سوره انفال است: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». استاد در توضیح این شاهد می‌فرماید: آیه اول (انفال: ۵۳) به وضوح درباره سلب نعمت است و آیه دوم (رعد: ۱۱) نیز در همین معنا ظهور دارد، به‌ویژه با توجه به قرینه‌ای که از آیه اول حاصل می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۴۵۶).

پرسش اساسی در برابر این قرینه آن است که چه ایرادی دارد یکی از دو این آیه با وجود قدر مشترک میان آن دو، پیامی فراگیرتر و کلی تر داشته باشد؟ به تعبیر فنی، نسبت میان این دو آیه، نسبت مطلق و مقید نیست تا یکی از این دو تقییدکننده دیگری باشد. برای مثال، در برخی آیات قرآن، پس از اشاره به موضوع پاداش انفاق کنندگان، فرموده است: بر اینان نه ترسی هست، و نه غمگین می‌شوند: «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۲۷۴ و ۲۶۲).

روشن است که این آیه حکم نفی خوف و حزن را به انفاق کنندگان اختصاص نداده و هرگز تقییدکننده آیاتی نیست که خوف و حزن را از مؤمنان و مصلحان نفی کرده است؛ مانند «فَمَنْ أَمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (انعام: ۴۸). پس نمی‌توان ادعا کرد که مقصود از «مؤمن» و «مصلح» در این گونه آیات، تنها انفاق کنندگان است.

۳-۲-۲. بیان انحصاری

دلیل دیگری که از سخنان علامه مصباح یزدی بر تأیید دیدگاه نفی عمومیت، قابل برداشت است استناد به بیان انحصاری آیه یازدهم رعد است. علامه مصباح یزدی در این باره می‌نویسد:

در آیه ۵۳ سوره انفال می‌خوانیم: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»؛ برای اینکه خدای متعالی نعمتی را که به گروهی داده است دگرگون نمی‌سازد، مگر اینکه آنان خود، احوال خود را دگرگون کنند. یعنی: از حالاتی همچون ایمان و شکر و تقوا به حالاتی نظیر کفر و کفران و عصیان بگردانند.

در آیه ۱۱ سوره رعد می‌خوانیم: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» و إذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له و ما لهم من ذونه من وال؛ خدای متعالی آنچه را در نزد گروهی هست دگرگون نمی‌سازد، مگر اینکه آنان، خود آنچه را در ضمایر (و دل‌ها)شان هست دگرگون کنند. و چون خدای متعالی برای گروهی بدی خواهد جلویگر ندارد و آنان را بجز او دوست و یاری نیست.

آیه اول به وضوح درباره سلب نعمت است و آیه دوم نیز در همین معنا ظهور دارد (مخصوصاً با توجه به قرینه‌ای که از آیه اول حاصل می‌آید و سیاق آیات). یعنی: خدای متعالی نعمت‌هایی را که به مردم عطا فرموده است از آنان بازپس نمی‌گیرد، مگر اینکه اوضاع و احوال باطنی و معنوی‌شان تغییر کند و به باطل بگردانند و اگر چنین کنند نسبت به آنان اراده سوء خواهد کرد، و اگر خدای متعالی نسبت به کسی یا کسانی اراده سوء کند، هیچ موجودی نمی‌تواند مانع اعمال و اجرای اراده وی شود.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، آیه مورد بحث (آیه ۱۱ رعد) نیز صراحتی ندارد در اینکه به‌محض تغییر وضع و حال نفسانی و درونی مردم، خدای متعالی اراده سویی نسبت به آنان می‌کند، بلکه تأکید آیه، همه بر این است که تا زمانی که مردم راه ایمان و شکر و تقوا و اطاعت می‌پویند نعمت‌ها از آنان سلب‌شدنی نیست؛ چنان‌که جمله «و لئن كفرتم لئن غداً لئسديد» نیز صراحتی ندارد در اینکه حتماً خدای متعال ناسپاسان را عذاب می‌کند.

حاصل آنکه اگر چه تغییر حال از شکر به کفران، اقتضای سلب نعمت و نزول عذاب دارد، ولی این سنت قطعیت و اطلاق ندارد، بلکه مشروط و مقید است به عدم موانع. در اینجا، ممکن است سؤال دیگری پیش آید و آن اینکه آیا اگر مردمی به بلا یا و مصائبی گرفتار آمدند تا هنگامی که به صلاح نیابند و راه حق در پیش نگیرند همچنان در بند آن بلیات و مصیبت‌ها خواهند ماند یا نه؟

ما در مطالعات خود مطلبی نیافتیم که دال بر این باشد که مرتفع شدن شداید و مشکلات جز بر اثر تنبه و ندامت و توبه مردم ممکن نیست، بلکه قرآینی داریم بر اینکه چنین نیست و خدای تعالی گاهی از باب «املا» و «استدراج» و «امهال» و گاهی به حکم رحمت واسعه و سابقه خویش، مردمی را از سختی‌ها و دشواری‌ها و نامایمات نجات می‌دهد.

پس آنچه قطعی و یقینی و مسلم است این است که مادام که مردم نعمت‌های الهی را قدردانی و سپاسگزاری می‌کنند آنها را از دست نخواهند داد؛ ناسپاسی و عدم قدردانی نیز مقتضی سلب نعمت و نزول عذاب است، لکن تحقق یا عدم تحقق این امور بستگی دارد به اینکه سنت دیگری حاکم بر این سنت بشود یا نه؛ و اینکه آیا کدام سنت بر سنت دیگر حکومت و رجحان می‌یابد، برای ما انسان‌ها معلوم نیست و فقط به علم و حکمت و تدبیر و تقدیر الهی باز بسته است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۴۵۶-۴۵۷).

این سخن، ذیل فرموده استاد گفتنی است: همان‌گونه که وابستگی تغییر نعمت به نعمت به اختیار مردم، در حد اقتضا بوده و حتمیت ندارد - چنان‌که ایشان نیز پذیرفته‌اند - در نقطه مقابل، این موضوع که تغییر نکردن نعمت به نعمت به اختیار مردم وابستگی تام داشته باشد نیز حتمیت ندارد. به دیگر سخن اینکه جناب استاد فرموده‌اند قطعاً اگر مردم نعمت‌های الهی را قدردانی کنند آنها را از دست نخواهند داد، سخنی در حد اقتضا بوده، نه حتمیت؛ زیرا ممکن است با وجود شکرگزاری و قدردانی مردم از نعمت‌ها، علل دیگری مانند امتحان یا ابتلای الهی موجب شود نعمت از مردم سلب شود؛ چنان‌که عواملی مانند «استدراج» یا رحمت الهی باعث می‌شود با وجود ناسپاسی مردم، نعمت از آنها سلب نشود.

همه این سخنان درباره تغییر یا عدم تغییر نعمت به نعمت است؛ اما ادعای این مقاله آن است که تغییر و عدم تغییر نعمت به نعمت نیز به اختیار انسان‌ها وابسته است، البته در حد اقتضا، نه حتمیت؛ چنان‌که از دیدگاه عمومیت - که در ادامه خواهد آمد - برداشت می‌شود.

نکته پایانی ذیل دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح یزدی بر نفی عمومیت این است که گاهی هر دو بزرگوار یادشده، با قطع نظر از سیاق، برخی از آیات را تفسیر کرده و سیاق خاص را مانع برداشت فراگیر از پیام عام آنها ندانسته‌اند. برای نمونه، علامه طباطبائی آیات متعددی را برحسب برداشت فراسیاقی توضیح داده است (برای نمونه، ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۵۴، ذیل آیه ۲۶ سوره انفال؛ ج ۱۲، ص ۲۸۵، ذیل آیه ۴۳ سوره نحل؛ ج ۱۵، ص ۹۵، ذیل آیه ۱۵۹ و ۱۶۰ سوره صافات).

همچنین علامه مصباح یزدی نیز گاهی مواردی با نظر به اطلاق آیه، تفسیری فراسیاقی از آیه ارائه کرده است؛ مثلاً ذیل آیه «وَالصُّلْحُ خَيْرٌ» (نساء: ۱۲۸) آورده است: هر چند این جمله در خصوص اختلاف‌های زناشویی است، ولی چون خود جمله اطلاق دارد، می‌توان گفت: در همه موارد، حتی درباره ارتباط مسلمانان با کفار نیز صلح بهتر است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۲۱).

از این رو نقد مزبور بر دیدگاه نفی عمومیت، تنها ناظر به برداشتی است که از آیه محل بحث صورت گرفته است.

شهید مطهری و برخی از مفسران دیگر آیه ۱۱ سوره رعد را در برداشتی فراگیر، چنین تفسیر کرده‌اند که خدا سرنوشت یک قوم را از نیک به بد یا از بد به نیک تغییر نمی‌دهد، تا اینکه آنها وضعیت خود را تغییر دهند. به تعبیر دیگر، خداوند بر هیچ گروهی آنچه را دارند (از نعمت و رفا یا بلا و سختی) عوض نمی‌کند، مگر اینکه آنان آنچه را در خود دارند (از ایمان و کفر یا طاعت و فسق) عوض کنند (ر.ک: مشکینی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۰). برحسب این تحلیل، آیه تنها بخصوص تغییر از نیک به بد - چنان که در دیدگاه اول گذشت - محدود نیست.

یکی از نتایج این تفسیر از آیه، نسبت خاص منطقی «عموم و خصوص من وجه» است که میان آن و آیه ۵۳ سوره انفال برقرار می‌گردد، بدین صورت که در عین وجود نقطه اشتراک محتوایی میان این دو آیه، هریک از این دو بیانگر نکته‌ای است که دیگری فاقد آن است.

آیه یازدهم سوره رعد با بیانی فراگیر، تغییر در حال یک قوم را مستند به اختیار و انتخاب آنان کرده است. ظاهر این تعبیر بیانی گسترده است که شامل هرگونه تغییر، اعم از بد به نیک یا نیک به بد و منوط به نوع انتخاب و گزینش هر گروه است. پس بیان این آیه اعم است از اینکه قومی از نعمت و عزت به نعمت و ذلت برسند یا بعکس، از نعمت و ذلت به نعمت و عزت دست یابند.

اما آیه ۵۳ سوره انفال گرچه در خصوص نعمت است، اما با استفاده از فعل منفی «کان» به سنت خداوندی و حکمت غیرمتغیر او اشاره دارد؛ گویا برخلاف سنت و حکمت است که نعمتی را به گزاف از قومی سلب کند. از این رو نسبت به آیه ۱۱ سوره رعد مطلب اضافه‌ای دارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۲۶-۱۳۹؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۹۰۰-۹۰۱)؛ شبیه آیه «وَ مَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهِلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصِئُونَ» (هود: ۱۱۷) و یا آیه «وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵) که هر دو اشاره به سنت خداوندی دارند (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۲۸).

شاید بتوان در تحلیل ادبی بدیعی این دو آیه را مصداق صنعت «احتباك» دانست که در تعریف آن گفته شده است: از دو کلام متقابل، بخشی حذف شود، در حالی که هریک از آن دو کلام بر محذوف دلالت داشته باشد (جرجانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۵؛ درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۶۶). به تعبیر دیگر، از جمله اول چیزی حذف شود که مشابه آن در جمله دوم بیان گردیده، و از جمله دوم نیز بخشی حذف گردد که در جمله اول بدان اشاره شده است (بغدادی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۳۶؛ کفومی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۷). در تطبیق احتباك بر دو آیه یادشده - چنان که اشاره شد - هر کدام از این دو آیه نکته‌ای را بیان فرموده که دیگری فاقد آن است. برحسب تحلیل یادشده، آیه ۱۱ رعد شامل تغییر نعمت به نعمت و بعکس است و آیه ۵۳ انفال - هرچند در خصوص تغییر نعمت به نعمت است، اما - به سنت تغییرناپذیر الهی اشاره دارد.

برحسب این دو آیه، رمز ترقی و عقبگرد ملت‌ها در انتخاب آگاهانه خودشان است؛ بدین صورت که هیچ مردمی از بدبختی به خوشبختی نمی‌رسند، مگر اینکه عوامل بدبختی را از خود، دور سازند و بعکس، خداوند یک ملت خوشبخت را بدبخت نمی‌کند، مگر آنکه خودشان موجبات بدبختی را برای خویش فراهم آورند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۳۶؛ ج ۴، ص ۹۰۱؛ همو، ۱۳۹۸، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۹۳).

شهید صدر نیز از آیه ۱۱ سوره رعد، مکرر برای اثبات اختیار انسان برای نقش آفرینی در سرنوشت خویش بهره گرفته است (رک: صدر، ۱۴۰۰ق، ص ۸۴، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۴۱). دست کم در برخی از موارد، نگاه شهید صدر به این آیه، متناسب با همین دیدگاه عمومیت است و نقش انتخاب و اختیار انسان را محدود به تغییر شرایط از خیر به شر ندانسته، بلکه اعم از تغییر از شر به خیر یا از خیر به شر تصویر کرده است.

۲-۲-۱. شواهد قرآنی بر دیدگاه عمومیت

در آیات نورانی و امیدآفرین قرآن نمونه‌های متعددی از تغییر وضعیت اقوام از بد به نیک در اثر رفتارهای اختیاری آنان گزارش شده که بیانگر تأثیر رفتار اقوام در نیکبختی آنان و تغییر وضعیت آنان از ناخوشایند به خوشایند است. پیش از بیان شواهد قرآنی، این نکته کلی گفتنی است که گستره آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» هر چند شامل هر دو نوع تغییر از نیک به بد و از بد به نیک است، ولی تغییر وضعیت مردم از بد به نیک با توجه به گستردگی رحمت الهی و لطف رحمانی بر بندگان، به صورت روشن‌تر مشمول آیه محل بحث است.

به دیگر سخن، اگر کسی میان شمول آیه نسبت به دو فرض تغییر از خیر به شر و شر به خیر تردید کند دلالت آیه بر تغییر از شر به خیر، به استناد سبقت رحمت خدا بر غضب وی اولویت دارد. علاوه بر آن شاید بتوان از سیاق صدر آیه محل بحث این گستره لطف الهی را استفاده کرد که در آغاز آن می‌فرماید: «لَهُ الْمُعَقَّبَاتُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ»؛ برای انسان مأمورانی است که پی در پی، از پیش رو و از پشت سرش او را از فرمان خدا [حوادث غیر حتمی] حفظ می‌کنند.

۲-۲-۱-۱. آیه ۹۶ سوره اعراف

اما از روشن‌ترین شواهد مربوط به تأثیر رفتار صحیح جامعه بر سعادت‌مندی و حتی رفاه آنان و نیز در نقطه مقابل، اثرگذاری رفتار ناشایست بر گرفتاری و عذاب، این آیه کریمه است: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف: ۹۶)؛ و اگر - بر فرض - اهل شهرها و آبادی‌ها ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند برکات آسمان و زمین را بر آنها می‌گشودیم، ولی (آنها حق را) تکذیب کردند؛ ما هم آنان را به کیفر اعمالشان مجازات کردیم.

۲-۲-۱-۲. قوم یونس

یکی از مصادیق آیه مزبور در جنبه مثبت، قوم حضرت یونس علیه السلام هستند که قرآن کریم درباره آنان می‌فرماید: «فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةٌ أَمَنَتْ فَفَعَلَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ» (یونس: ۹۸)؛ و چرا هیچ آبادی نبود که (اهل آن) ایمان آورند و ایمانشان به آنان سود بخشد؟! مگر قوم یونس، هنگامی که ایمان آوردند، عذاب رسوایی را در زندگی دنیا از آنان برطرف ساختیم و تا زمان (مرگ) بهره‌مندشان ساختیم. از این آیه کریمه به روشنی برمی‌آید که ایمان‌آوری قوم یونس موجب برطرف شدن عذاب از آنان و تبدیل وضعیت خطرناک آنها گردید.

مصدق دیگر در جنبه مثبت، قوم بنی‌اسرائیل هستند که در مقاطعی از تاریخ، به سبب رفتارهای درست خویش، مشمول الطاف خداوند قرار گرفتند؛ چنان که در این آیه اشاره فرموده است: «وَأَوْزَتْهَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَعَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ» (اعراف: ۱۳۷) و مشرق‌ها و مغرب‌های پربرکت زمین را به آن قوم به ضعف کشانده شده (زیر زنجیر ظلم و ستم)، و اگذار کردیم و وعده نیک پروردگارت بر بنی‌اسرائیل، به پاداش صبر و استقامت آنان تحقق یافت و آنچه فرعون و فرعونیان (از کاخ‌های مجلل) می‌ساختند و آنچه را از باغ‌های داربست‌دار فراهم ساخته بودند، در هم کوبیدیم!

در این آیه کریمه، بنی‌اسرائیل به علت تاب‌آوری، به وعده نیک پروردگار رسیدند و وارث شرق و غرب زمین گردیدند. این وضعیت بنی‌اسرائیل در سخنان امیرمؤمنان علیه السلام نیز گزارش شده است که در ادامه بیان خواهیم کرد.

۳-۲-۲-۲. شواهد روایی بر دیدگاه عمومیت

۳-۲-۲-۱. شاهد روایی اول

شاهدی روایی که می‌توان برای دیدگاه فراگیر یادشده آورد روایت امام صادق علیه السلام در کتاب شریف *الکافی* است:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بَعَثَ نَبِيًّا مِنْ أَنْبِيَائِهِ إِلَىٰ قَوْمِهِ وَأَوْحَىٰ إِلَيْهِ أَنْ قُلْ لِقَوْمِكَ: «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ قَرَبَةٍ وَ لَا أَنْاسٍ كَانُوا عَلَىٰ طَاعَتِي فَأَصَابَهُمْ فِيهَا سَرَاءٌ فَتَحَوَّلُوا عَمَّا أَحَبُّ إِلَيَّ مَا أَكْرَهُ إِلَّا تَحَوَّلْتُ لَهُمْ عَمَّا يُحِبُّونَ إِلَيَّ مَا يَكْرَهُونَ، وَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ قَرَبَةٍ وَ لَا أَهْلِ بَيْتٍ كَانُوا عَلَىٰ مَعْصِيَتِي فَأَصَابَهُمْ فِيهَا ضَرَاءٌ فَتَحَوَّلُوا عَمَّا أَكْرَهُ إِلَيَّ مَا أَحَبُّ إِلَيَّ تَحَوَّلْتُ لَهُمْ عَمَّا يَكْرَهُونَ إِلَيَّ مَا يُحِبُّونَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۷۴، روایت ۲۵)؛ خداوند پیامبری را به سوی قومش فرستاد و به او وحی نمود که به قومت بگو: هرگاه مردمی به طاعت مشغول باشند و خوشی سراغ آنان بیاید، اما از امر محبوب من به آنچه دشمن می‌دارم متحول شوند، من نیز اوضاع را از آنچه دوست دارند به مکروه در نظر آنان، تغییر می‌دهم. و مردم معصیت‌کاری که سختی به آنان برسد، در نتیجه، از آنچه ناپسند می‌دارم به محبوب من رو کنند من نیز اوضاع آنها را از بدی‌ها به خوشی‌ها تغییر می‌دهم.

در این حدیث، به روشنی نقش انتخاب مردم در تغییر شرایط آنها از نیکی به بدی و نیز از بدی به نیکی بیان شده و تأییدی بر همین دیدگاه «عمومیت» است.

لازم به ذکر است که برحسب مبنای تفسیری علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح یزدی، روایات آحاد هرچند به لحاظ سندی معتبر باشند، در تفسیر حجیت ندارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۷۸؛ ج ۶ ص ۵۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۳۸). ولی ذکر دو نکته در اینجا لازم است:

اول. در اصل این مبنا از سوی برخی از محققان مناقشه شده است (ر.ک: بابایی و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۲۲۵). دوم. علامه طباطبائی در *المیزان* تصریح می‌کند: روایات آحاد تفسیری حجیت ندارند، مگر روایاتی که با محتوای آیات هماهنگ باشند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۱۱). در همین مقاله، برای اثبات این هماهنگی، شواهدی قرآنی بر ادعای عمومیت بیان گردید.

شاهد روایی دیگر بر دیدگاه عمومیت یادشده، سخنان امیرمؤمنان علیه السلام در وصف گروهی از بنی اسرائیل است که پس از تحمل گرفتاری‌ها و محرومیت‌های بسیار در حکومت فرعون، با شکیبایی و تغییر وضعیت خویش، به گشایش رسیدند. به آیه مربوط به این جریان، پیش‌تر اشاره شد؛ اما در توضیح تغییر مثبت در قوم بنی اسرائیل، امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرمایند:

آنگاه که خداوند کوشش ایشان را در شکیبایی بر رنج بردن در راه محبت خود و تحمل بر ناشایسته‌ها را از جهت ترس از خود مدنظر قرار داد، آنان را از گرفتاری‌های سخت، رهایی بخشید و به آنها عوض خواری، ارجمندی و به عوض ترس، آسودگی عطاایشان نمود. پس پادشاهان فرمانده و پیشوایان راهنما شدند و خدا به ایشان بزرگواری عطا کرد، بیش از آنچه آرزو داشتند. پس نگاه کنید چگونه بودند زمانی که جمعیت‌ها گرد آمده و اندیشه‌ها با هم، و دل‌ها یکسان و دست‌ها یار هم و شمشیرها کمک یکدیگر و بینایی‌ها ژرف و تصمیم‌ها یگانه بود؟! آیا در اطراف زمین‌ها (شهرها) بزرگ و بر همه جهانیان پادشاه نبودند؟ (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۸۰۴).

در این سخنان حضرت به روشنی، تبدیل وضعیت آنان از بدی به نیکی در پرتو تغییر مردم را ترسیم نموده‌اند. جالب توجه اینکه علامه مصباح یزدی با وجود گرایش به دیدگاه «نفی عمومیت» - که پیش‌تر گذشت - در شرح این بخش از فرمایش امیرمؤمنان علیه السلام دیدگاه «عمومیت» را به صراحت و با این تعبیر پذیرفته است:

وظیفه ما توجه به سنت‌های پروردگار متعال است. یکی از آنها این سنت است که تا آن هنگام که جمعیتی حال نیک یا بد خود را تغییر ندهند، خداوند در سرنوشتشان تغییری ایجاد نخواهد فرمود (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۰).

ایشان در ادامه، به آیه محل بحث، یعنی آیه ۱۱ سوره رعد استناد نموده است. علامه مصباح یزدی در این جملات، هر دو نوع تغییر نیک به بد و بد به نیک را مشمول سنت تغییر دانسته، فرموده امیرمؤمنان علیه السلام را بر تغییر از بد به نیک تطبیق کرده است.

نتیجه‌گیری

۱. سیاق آیه ۱۱ سوره رعد مانع برداشت گسترده از پیام عام آن نیست؛ چنان که در آیات متعددی از قرآن در میانه موضوعی خاص، بیانی عام و دلیلی شامل نسبت به موضوعی خاص مشاهده می‌شود.
۲. یکی از شواهد عدم انحصار پیام آیه به موارد خاص، آیاتی است که با وجود خطاب آن به افرادی خاص، می‌توان با کنار گذاشتن خصوصیات ظاهری آن خطاب، برداشتی تعمیم‌پذیر از آیه ارائه کرد.
۳. از روشن‌ترین آیات مربوط به تأثیر رفتار صحیح جامعه بر سعادتمندی آنان و نیز در نقطه مقابل، اثرگذاری رفتار ناشایست بر گرفتاری و عذاب، آیه ۹۶ اعراف است که ایمان و تقوای ساکنان آبادی‌ها را موجب گشودن برکات بر آنان دانسته است. همچنین آیات درخواست مغفرت و رحمت و پذیرش توبه از سوی خداوند شاهدی دیگر بر این نکته است.
۴. شاهد روایی بر دیدگاه فراگیر یادشده، سخن امام صادق علیه السلام است که بر نقش روگردانی مردم از طاعت خدا در نامطلوب شدن وضعیت آنان و نیز بر تأثیر روی آوری به خداوند در تغییر وضعیت به سمت خیر و خوشی، تأکید ورزیده است. همچنین امیرمؤمنان علیه السلام در وصف بنی اسرائیل فرموده‌اند: آنان با شکیبایی از بوغ حکومت فرعونیان نجات یافتند.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه و شرح علی نقی فیض الاسلام، چ پنجم، تهران، فیض الاسلام.
- بادکوبه هزاوه، احمد و یونس دهقانی فارسانی، ۱۳۸۷، «تحلیل آراء مفسران در تفسیر آیه «... إن الله لا یغیر ما بقوم حتی ینقضوا ما بأنفسهم» براساس مفهوم میثاق اجتماعی در ادوار تاریخی»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال پنجم، ش ۱۰، ص ۵ - ۱۸.
- بحرانی، هاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۱۸ق، *خزانه الادب*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- جرجانی، علی بن محمد، ۱۴۰۵ق، *التعریفات*، بیروت، دار الکتب العربی.
- درویش، محیی الدین، ۱۴۱۵ق، *اعراب القرآن و بیانہ*، چ چهارم، سوریه، دار الارشاد.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۰ق، *المدرسه القرآنیة: التفسیر الموضوعی و التفسیر التجزیة فی القرآن الکریم*، بیروت، دار التعارف.
- صدری فر، نبی الله و همکاران، ۱۳۹۷، «تحلیل، مقایسه و نقد دیدگاه مفسران درباره سنت تغییر (ذیل آیه ۱۱ سوره رعد)»، *پژوهشنامه معارف قرآنی*، ش ۳۳، ص ۹۵ - ۱۱۷.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۲۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- کفومی، ابوالقاء، ۱۴۱۹ق، *معجم فی المصطلحات و الفروق اللغویة*، بیروت، مؤسسه الرساله.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مشکینی، علی، ۱۳۸۰، *ترجمه قرآن*، قم، الهادی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۰، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- _____، ۱۳۸۷، *زینهار از تکبر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- _____، ۱۳۸۹، *قرآن‌شناسی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- _____، ۱۳۹۳، *راه و راهنماشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- _____، ۱۳۶۸، *آشنایی با قرآن*، چ سوم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار*، چ چهارم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۹، *خاتمیت*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۹۸، *قیام و انقلاب مهدی عج*، تهران، صدرا.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *الإختصاص*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

A Comparison between Shahid Motahari and Allameh Misbah Yazdi's Interpretation of the 11th Verse of Surah "Raad" about the Tradition of Changing the Fate of Societies

Mohammad Naqeebzadeh /Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Interpretation, IKI
mn@qabas.net

Received: 2022/09/24 - **Accepted:** 2022/12/25

Abstract

The role of societies' behavior in their destiny and the effect of human behavior on their future situation are considered important sociological topics of the Qur'an. One of the most frequently quoted verses in this discussion is the Qur'an verse: "Indeed Allah does not change a people's lot, unless they change what is in their souls". Using a descriptive–analytical method, this paper deals with two main points of view in understanding this verse, under the title: "The role of communities in their destiny". Regarding the change of conditions from good to bad and from bad to good, referring to the context, Allameh Tabatabai and Ayatollah Misbah Yazdi, while denying the generality of this verse, have limited it to the change of conditions from good to bad; but, Shahid Motahari and some other commentators, with a trans-contextual understanding, consider this verse to include both types of changes. Defending the second point of view, this paper deals with the documentation of this trans-contextual interpretation and while criticizing the first point of view (opponents of generalization), it has presented Qur'anic and traditional evidences in this respect.

Keywords: progress of nations, regression of nations, tradition of change, Shahid Motahari, Allameh Misbah Yazdi.

The Role of Knowledge in Prioritizing the Sublime Desires of Man from the Perspective of the Qur'an with Emphasis on the View of Allameh Misbah Yazdi

✉ **Ali Rahid** / Ph.D. Student of Quran and Hadith Sciences, IKI

alirahid66@gmail.com

Ismail Soltani Bayrami / Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Interpretation, IKI

Received: 2022/10/15 - **Accepted:** 2022/12/22

Abstract

Using a descriptive-analytical and deskresearch method, this paper examines the role of cognition in prioritizing human desires with emphasis on Allameh Misbah Yazdi's point of view. The findings show that the basic cognitions are summarized according to their belongings in the cognition of origin, resurrection, guide and human. Knowing God's Names and Attributes, holding onto Them, knowing the relationship between the Creator and the creature, and as a result, increasing the love for God, helps man to make a more correct choice in the conflict of desires. Knowing the nature and characteristics of the afterlife, such as the awareness of the preference of the afterlife, the manifestation of the faculty in that world and the embodiment of actions, as well as the awareness of the divine reward and punishment, will lead to the preference of noble desires. Awaring the status of the religious guides and their witnessing to the internal and external actions, as well as awaring their teachings, provides the basis for the preference of noble desires for humans. Acquiring knowledge about the common nature of man and his inherent and acquired dignity plays a great role in conflicting desires.

Keywords: conflict of desires, priority of desires, transcendental desires, recognition of desires, basics of the optional actions, Allameh Misbah Yazdi.

An Investigation into the Relationship between the Issue of Coexistence with non-Muslims and the Prohibition of Taking them as a Guardian in the Verses of the Qur'an

✦ **Yahya Sabbaghchi** / Assistant Professor, Islamic Education and Human Sciences Center, Sharif University of Technology sabbaghchi@sharif.ir

Omid Ahanchi / Assistant Professor, Islamic Education and Human Sciences Center, Sharif University of Technology

Received: 2022/09/23 - **Accepted:** 2022/12/31

Abstract

"Peaceful coexistence", which has always been one of the needs of human life, has gained great importance today and is studied with different approaches. Meanwhile, the role of religion in creating or denying peaceful coexistence has always been prominent. From the point of view of some sociologists, religion is the source of unity and cohesion of society, but from the point of view of some others, religion fuels violence and factionalism among people and weakens the possibility of peaceful coexistence. The second group believes that religion creates social boundaries based on belief boundaries and divides people into "insider" and "outsider" in society, and becomes the cause of violence against others. Among the the Qur'anic verses that seem to contain such a division are the verses that prohibits the guardianship of the non-Muslims. This paper examines the status of social relations with non-Muslims under the title of the "prohibition of taking non-Muslims as a guardian" in the verses of the Qur'an. The results show that such verses do not seek to negate good fellowship and create social boundaries between Muslims and non-Muslims. Using the Qur'an-to-Qur'an interpretation method, this paper shows that the criterion of social confrontation in the Qur'an is not the beliefs of the opposing groups, but their practical behavior, and what creates a social boundary is "enmity" and not "disbelief".

Keywords: coexistence, guardianship, disbelief, enmity, social border, non-Muslim.

Motivation of Moral Life based on Human Immortality in Qur'an

Alireza Ale-Buyeh / Assistant Professor, Department of Moral Philosophy, Islamic Sciences and Culture Academy
alebouyeh@isca.ac.ir

Received: 2022/10/02 - **Accepted:** 2022/12/26

Abstract

The function of morality in humans is different depending on the dimensions of his existence. Some think that man is one-dimensional and material creature which destroys by death, and others consider man to be two-dimensional (body and soul) which not destroys by death and continues his life. Certainly, the function of ethics is different based on these two views. According to the first point of view, morality has a social function outside of the moral agent, and when a person dies, he takes all his moral achievements with him to the world of nothingness. But according to the second point of view, ethics has an internal function in addition to external function and it deals with human life and the truth and identity of human being is realized with moral values. In this approach, although his material dimensions decay, his moral dimensions, which are formed by positive or negative moral values, continues to live. It seems that the motivation of the moral environment is very different in these two views. In addition to the role of social function of ethics, this paper studies the role of immortality of man from the perspective of the Qur'an in the motivation of moral life.

Keywords: human immortality, embodiment of actions, external function of ethics, internal function of ethics, moral motivation.

Syntax of Qur'anic Text; Whatness and Whyness

✦ **Javad Aseh** / Ph.D. in Qur'an and Hadith Sciences, Payam Noor University, Tehran

javadaseh01@gmail.com

Seyyed Mahmoud Tayyeb Husaini / Professor, Department of Qur'anic Studies, Research Institute of Hawzeh and University

Received: 2022/10/07 - **Accepted:** 2022/12/29

Abstract

Qur'anic syntax is divided into "educational", "scientific" and "textual" syntax, and common and famous syntax is divided into "scientific", "educational" and "educational-scientific" syntax. Regarding the role of common syntax (educational-scientific syntax) in Qur'an interpretation, researches have been done so far. However, even though "Qur'anic text syntax" has characteristics and differences with the science of syntax (educational-scientific syntax), less attention has been paid to its role in the interpretation of the Qur'an. Using a descriptive-analytical method, this paper examines the features of the Qur'anic text syntax and its differences with educational-scientific syntax. In comparison with educational-scientific syntax, the findings show that the syntax of the Qur'anic text is meaning-oriented and its rules are based on the Qur'an and support Arabic prose and order, and it is used in the interpretation of the Qur'an. In this syntax, the differences of commentators, syntactic schools and syntacticians in explaining the Arabic verses based on the syntactic rules in the Qur'anic verses are analyzed and resolved in terms of the meaning and interpretation of the Qur'anic verses.

Keywords: Qur'anic syntax, educational-scientific syntax, Qur'anic text syntax, Qur'an interpretation.

Abstracts

An Analysis of the Whatness of "Context"

Majid Shams-Kolahi / Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Interpretation, IKI
shams124000@gmail.com

Received: 2022/09/27 - Accepted: 2022/12/31

Abstract

In order to measure the validity of the interpretations provided by the interpreters of the text referring to the context, detailed knowledge about the whatness of "context" in the interpretation of the text is an obvious necessity, but what is presented as the definition of "context" in the field of text interpretation is subject to criticism and comments from some aspects. Using a descriptive–analytical method, this paper has examined the presented definition of "context" by some researchers and clarified what context is as a type of signifier different from other verbal signifiers. The results show that the "overall structure of words or sentences", which in the term of knowledge of principles, has a type status, cannot express what the context is, but we say that: "context" is "denotative relationships lacking the typical thesis that the speaker creates between the denotative parts of his speech". The effectiveness of this definition in the field of understanding and criticizing commentators' references to the context - for example, in summoning the thinking adjuncts in the verse 44 of Surah Nahl - is applied and proven in the light of the design and criticism of Allameh Tabataba'i's view and defending the validity of the famous view.

Keywords: context, the whatness of context, verbal cues, continuous verbal cues.

Table of Contents

An Analysis of the Whatness of "Context" / Majid Shams-Kolahi7

**Syntax of Qur'anic Text; Whatness and Whyness / Javad Aseh / Seyyed
Mahmoud Tayyeb Husaini 19**

**Motivation of Moral Life based on Human Immortality in Qur'an / Alireza
Ale-Buyeh35**

**An Investigation into the Relationship between the Issue of Coexistence with
non-Muslims and the Prohibition of Taking them as a Guardian in the
Verses of the Qur'an / Yahya Sabbaghchi / Omid Ahanchi53**

**The Role of Knowledge in Prioritizing the Sublime Desires of Man from the
Perspective of the Qur'an with Emphasis on the View of Allameh Misbah
Yazdi / Ali Rahid / Ismail Soltani Bayrami69**

**A Comparison between Shahid Motahari and Allameh Misbah Yazdi's
Interpretation of the 11th Verse of Surah "Raad" about the Tradition of
Changing the Fate of Societies / Mohammad Naqeebzadeh.....87**

In the Name of Allah

Qur'ān Shinākht

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.15, No.2

Fall & Winter 2022-23

Proprietor: *Imam Khomeini Education and Research Institute*

Editor in Chief: *Mahmoūd Rajabī*

Editor: *Gholam Ali Azizikia*

Editorial Board:

Hujjat al-Islam Dr. Hamīd Aryān \ *Associate Professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Dr. Amīr Riza Ashrafī \ *Associate Professor, IKI*

Hujjat al-Islam Alī Akbaī Babai \ *Associate Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

Hujjat al-Islam Dr. Ali Awsat Baqiri \ *Assistant professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Dr. Muhammad Riza Jabbari \ *Associate professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjatī \ *Professor, Tehran University*

Ayatullah Mahmoūd Rajabī \ *Professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Dr. Muhammad Baqir Saīdī Roshan \ *Associate Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

Dr. Muhammad Kazim Shakir \ *Professor, Allameh Tabataba'i University*

Hujjat al-Islam Dr. Fathullah NajjarZadigan \ *professer, Tehran University, Qom Pardis*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

Tel: +982532113473

Fax: +982532934483

Box: 37185-4333

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir
